ولقد دلل التوحيدى فى كتابه (مثالب الوزيرين) على حرصه وتأكيده لاتساع نطاق النقد المباح للشخصيات العامة ، ونفى أى اتهام أخلاقى يمكن أن يوجه الى مثل هذا النقد ، وبرهن على ذلك باسم الدين والتاريخ والمصلحة الاجتماعية ، فبرر بذلك ثلبه للوزراء ورجال السياسة والأدب ٠

وكذلك فعل فى تبرير حرقه لكتبه ، فاستخدم صنوفا من البراهين والأدلة ليبرر مسلكه فجاءت رسالته ذات دلالة فكرية ، علاوة على ما فيها من نفس تنبض بالمرارة والأسى ، ورقة الشعور والاحساس بالظلم ، ولكنها مع ذلك تنبض بالحياة ، وان كانت ترى فى الحياة جانبها المأساوى ، وتجد فى القدر حكمة يجب ادراكها ، وقسوة لا تفهم بغير معرفة تلك الحكمة ، وأدلته التى يقدمها ليبرر بها عمله تؤكد ما سبق ٠

نعم لقد كان التوحيدى حتى عام ٤٠٠ هـ حيا مستيقظ الفكر ، جياشا بالعواطف ، ولا بد والأمر كذلك أن يكون الله قد منحه جسدا قويا يتحمل كل هذه القسوة من المجتمع وموازينه ، استغفر الله ، بل يتحمل كل هذه الانفعالات نتيجة لحساسية تلك النفس الرقيقة ، فهذا رجل يحيا بحق ونظرته النقدية ربما كانت سببا وراء نظرته التشاؤمية من الأحياء ، وأحيانا من الحياة ، ولكنه فى الواقع كان مع الحياة فى حالة تفاعل مستمر ، وهذه البصيرة النافذة فى معرفة أحوال البشر ، وخبايا النفس الانسانية ، وموازين القيمة واضطراباتها فى عصره ؛ كل ذلك يحتاج الى جسد قوى ليتحمل تلك النوعية من النشاط العقلى والعاطفى ، هذا بالاضافة للفقر ، ومن سوء حظه ان ولد فى غير عصره ، ومع ذلك كان خير شاهد على عصره ، بل كان الضمير الانسانى الحى لهذا العصر فكريا ، وأدبيا ، واجتماعيا ، ولقد كان عصرا يستحق الادانة ، وقد أدانه التوحيدى فى شجاعة ، وأصدر حكمه ، ولم يجانب العدل فى هذا الحكم بالرغم مما وقع عليه من ظلم ٠

أصله :

هل التوحيدى عربى الأصل أم فارسى ؟

هذا سؤال مطروح فى الكلام عن أصل التوحيدى ... فهناك نقص فى المعلومات الخاصة بسيرة التوحيدى الكاملة وانما ذلك مرده الى اختيار التوحيدى السكوت عن ذكر أخباره وحياته الخاصة ، وممن ذهب الى انه فارس السندوبى فقال (اختلف المؤرخون فى أصله بين أنه شيرازى أو نيسابورى أو واسطى ، ومهما يكن من خلاف فلا شك فى أنه فارسى الأصل ، والا سكتوا عن التعريف بأصله)(٨٩) .

وهذا التأكيد القاطع لا دليل عليه فبالنسبة للمدن لا تعنى أنه عربى أو فارسي(٩٠) ، وهى طريقة القدماء فى النسب الى المدن ، وقد وصف بأنه الشيرازى والنيسابورى والواسطى والبغدادى ، ويمكن القول بأن أبا حيان عاش فى هذه المدن واكتسب النسبة اليها فى الكبر(٩١) .

فلا يمكن أن نجزم بفارسيته كما فعل السندوبى ، وعلى أى حال فهذا الموضوع ناقشه الباحثون ، ولكن لا يختلف على مصادر ثقافته ، وأظن ان الثقافة غير العربية التى حصلها انما كانت وليدة ظروف عصره الفكرية وليس لانتسابه الى عرق معين ، وهذا هو محور القضية ، فالعبرة بالعقلية التى مثلها التوحيدى ، ولا يخفى أثر الفكر الاسلامى من مصادره (القرآن والسنة) فى تكوين التوحيدى الفكرى ، وأزعم أيضا ان امتزاج الألوان

---

(٨٩) حسن السندوبى : أبو حيان التوحيدى . حياته وآثاره ورواياته ص ٨ .
(٩٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ١٥ .
(٩١) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ص ٥٩ .

المختلفة من المعرفة ، والاتجاهات الفكرية كما تمثل فى فكره انما كان يحكمه محور اسلامى واضح ، ولعل هذا ما حدا به الى الأخذ برأى جماعة السجستانى فى الفصل بين الدين والفلسفة على خلاف ما فعل اخوان الصفا ، ذلك باعتبار الاختلاف فى الطريق والاتفاق فى الغاية ، فالفلسفة طريقها العقل ، والدين مصدره الوحى ، ومن نفس المنطلق يقبل الفكر الفلسفى بوصفه طريقا آخر للمعرفة وان جاء بعد الطريق الدينى ، كما نفهم من نفس المنظور تصوفه الذى انتهى اليه ، وهو تصوف اسلامى فى أسمى معانيه واضح الدلالة على أن المصدر الأساسى هو (القرآن ـ السنة) وهو تصوف عقلى أيضا مع كونه وجدانيا وذلك لانه (حتى فى مناجياته « الصوفية » حين استبعد الفلسفة ، وكفر بها نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف ، وان كان يحسب انه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط)(٩٢) . ويمكن أن نلخص الأدلة على عروبته ورفض القول باعتباره فارسيا فى الآتى :

١ ـ عدم معرفة التوحيدى بالفارسية ، فقد جاء فى المثالب عن علاقته بالصاحب (فاما حديثى معه فانى حين وصلت قال لى : أبو من ؟ قلت أبو حيان ، قال : بلغنى انك تتأدب ؟ قلت : تأدب أهل الزمان ، قال : فقل لى أبو حيان ينصرف أو لا ؟ قلت ان قبله مولانا لا ينصرف ، فلما سمع هذا تنمر ، وكأنه لم يعجبه ، وأقبل على واحد الى جانبه فقال له بالفارسية سفها على ما فسر لى)(٩٣) . فجهله بالفارسية كما يفهم من النص السابق أحد الأدلة على عروبته .

٢ ـ اسمه ولقبه وكنيته ، اسم أبيه وجده يدل على عروبته(٩٤) .

---

(٩٢) حسين مروه ـ تراثنا ـ كيف نعرفه ص ٢٠٦ .
(٩٣) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٧ .
(٩٤) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى . ص ١٦٠ .

٣ - ان التوحيدى يتعصب للعرب ، ولم يكن السلطان فى زمنه لنعرب حتى يقال أنه قصد السعى للمكان عند أصحاب السلطة وفى (الامتاع والمؤانسة) يدافع عنهم ويزرى على الفرس ، وقد ذكر على لسان ابن المقفع (أصيل فى الفرس عريق فى العجم ، مفضل بين أهل الفضل) ، وقد قال أن العرب أعقل الأمم وذلك (لصحة النظرة واعتدال البنية وصواب الفكرة وذكاء الفهم)(٩٥) ٠

---

(٩٥) الامتاع والمؤانسة جـ ١ ص ٧٠ - ٧١ ٠

أســــاتذته

١ – أبو سليمان بن محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى : وقــد وصفه التوحيدى فقال « أما شيخنا أبو سليمان فانه أدقهم نظرا ، وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبــارة ، ولــكنه ناشــئة من العجمة ، وقلة نظر فى الــكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هــذا الكنز(٩٦) ، وكذلك روى التوحيدى الــكثير عن أبى سليمان فى المقابسات ، ويرجع بعض الباحثين أن التأثير الأكبر عــلى مفكرنا فى المقابسات كان لأبى سليمان ، ولذلك نجد أن « التوحيدى مؤلف المقابسات ، وهو الذى عبر عما ورد فيها بما اســـتطاع وعيه من تأسيس تلك الأفكار وتحليلها ، والوصول بها الى نتائجها • والتوحيدى أيضا كان محكوما بالحــدود التى تحــددت بهــا شخصيته الثقــافية فى مدرســة السجستانى »(٩٧) •

وقد روى التوحيدى عن أبى سليمان الكثير فى المقابسات وفى الامتاع كذلك ، وكثيرا ما كان يعود اليه ليسأله فى مسألة ما تحتــاج لتفسير ، وحضر مجلسه وروى عنه املاء أو رواية ، وناقشه واستفسر منه عن كثير من الموضوعات(٩٨) • وقد ذهب البعض الى أن التوحيدى ألف كتاب الامتاع لأستاذه السجستانى ، فذكر القفطى أن أبا سليمان كان أعور ، وكان به

---

(٩٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٣ •

(٩٧) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات • ص ٢٧٠ •

(٩٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٤١ ، وأيضا ص ١٤٦ •

وضع فكان لهـذا يعتزل الناس ويلزم منزله ، وكان التوحيـدى يحضر مجالس الرؤساء ويطلع على الأخبار فمن أجله صنف مفكرنا الامتاع تلبية لرغبته فى معرفة ما يحدث فى الدولة ، ولكن الكتاب فى الحقيقة ألف لأبى الوفاء المهندس ، والوزير الذى جرى حوار فى مجلسه هو ابن سعدان ٠ ومع ذلك فالكتاب يوضح قوة العلاقة بين الرجل وأستاذه ، ومدى اعجابه به ، وتظهر عناية التوحيدى بآراء أستاذه وذكره بالخير والرغبة (لابقـاء الذكر الحميد لأستاذه السجستانى وأعضـاء مدرسته الذين قطعوا الصلة بين الفلسفة والدين)(٩٩) ٠ والتوحيدى فى النهاية ينسب الى مدرسـة السجستانى(١٠٠) ٠ ولهذه المدرسة آثارها البالغة عليه خصوصا فى الروح العامة ، وفى كتاباته الفلسفية المباشرة فى المقابسات ، وفى موقفـه الذى يتصف بالتفتح والتنوع ، ولذلك قبل الفـكر الفلسفى بوصفه طريقا آخر غير طريق الوحى ، اذ الفلسفة طريقها العقل ، والوحى طريق الدين ، وان كان الوحى أسمى لكن الغاية واحدة ، فكل منهما مكمل للآخر ، فلا خلاف اذا بينهما فى الغاية « بل ان الفلسفة تؤيد نظرات الدين ، والدين يكمل ثمرات الفلسفة »(١٠١) ٠ وقد نسبت المدرسة الى السجستانى رغمـا ان فيها يحى بن عدى أستاذه ، اذ ذكر التوحيدى ما يفيـد بأن أبا سليمان كان يقرأ على يحى بن عدى كتب اليونان ، وتفسـير دقائق كتبهم بغـاية البيان(١٠٢) ٠

---

(٩٩) عبد الأمير الأعسم — المرجع السابق ، ص ٧١ ٠

(١٠٠) ناجى التكريتى : الفلسـفة الأخـلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسـلام ص ٢٩٤ — ٢٩٨ ٠

(١٠١) ج٠ دى بور — تاريخ الفلسفة فى الاسـلام : ترجمة عبد الهـادى أبو زيد ، ص ١٥٧ ٠

(١٠٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٨ ٠

وقد كانت (مجالس أبى سليمان ملتقى الناس من كل طائفة لا يسأل عن بلادهم ولا مللهم ، وكانوا جميعـا يعيشون مقتنعين برأى يرجع الى أفلاطون هـو أن فى كل رأى نصيبا من الحق)(١٠٣) ، ويذكر دى بور أن نزعـة الفارابى المنطقية قد استحالت الى فلسـفة لفظيـة فى مدرسـة السجستانى ، وأنهم كانوا يتلاعبون بالألفاظ والمعانى ٠ واعتبر الصـوفية نهاية لمدرسة السجستانى ولاخوان الصفا ، وأنه بالرغم من بقـاء النفس موضع البحث الأول الا انه هناك فرقا من حيث التناول اذ كان أصـحاب المنطق ينظرون فى جـوهر النفس العقلى وكيفية العروج بها الى العقـل الأسمى ، أما الآخرون فقد عالجوا عجائب أفعال النفس(١٠٤) ٠

ومع ذلك فلا ينكر دى بور أثر السجستانى وجماعته ، وأن لها شأنا كبيرا فى تاريخ الثقافة العربية(١٠٥) ٠

كما يذهب البعض الى أن هذه المدرسة لم تدرس بعد الدراسة الكافية والبحث فيها من الناحية العلمية بكر ويستحق كل اهتمام(١٠٦) ٠

٢ ــ يحى بن عدى :

وكان أستاذا للسجستانى كما كان أسـتاذا للتوحيدى ، وان كانت استفادة التوحيدى منه أقل من استفادته من الثانى ، اذ لم يأخـذ عليه الا علوم الأوائل(١٠٧) ٠ ويحى من تلاميذ الفارابى وهـو نصرانى يعقوبى قام

---

(١٠٣) دى بور ــ المرجع السابق ، ص ١٥٦ ٠

(١٠٤) دى بور ــ المرجع السابق ، ص ١٥٥ ــ ١٥٦ ٠

(١٠٥) دى بور ــ المرجع السابق ، ص ١٥٧ ٠

(١٠٦) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٢٦٢ ٠ وانظر ص ٢٥٦ ــ ٢٦٢ ٠

(١٠٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ص ٢٧ ٠

بترجمة كتب أرسطو(١٠٨) ، ونقل من السريانية وألف ونسخ أعمالا كثيرة ، اذ كان كثير الانتاج وكان رئيس المناطقة فى زمانه ، وأخذ العلم عن بشر بن متى(١٠٩) ، واستحق اللقب بعد العالمين الكبيرين المنطقين : الفارابى ، وبشر بن متى « اللذان تزعما علم المنطق آنذاك فى بغداد »(١١٠) .

وله مؤلفات فى الفلسفة والأخلاق بجانب علم المنطق ، ولكن للأسف فقدت كلها ، باستثناء كتابه « تهذيب الأخلاق » ومن المرجح ان كتابه هذا قد سبق كتاب مسكويه فى الأخلاق بنحو نصف قرن(١١١) ، وعنده أن الانسان أميل بطبيعته الى الشر ، وأن التوجيه والتعليم جدير بالتأثير فيه ، اللهم الا هؤلاء الأشرار الذين تمادوا فى الشر ، فقد وجب ردعهم بالعقاب ، والشر قد يصل بهم الى حد لا يرجى معه اصلاحهم(١١٢) . واهتم يحيى بعلم الكلام وخاض غمار المناقشات الكلامية فهو فى ذلك عكس تلميذه التوحيدى الذى كان موقفه من علم الكلام والمتكلمين موقف النقد والرفض ، وليحيى مخطوطات فى الفاتيكان وفى باريس ، وهى تؤلف مجموعتين احداهما تفسيرى والأخرى جدلى(١١٣) ، ومن المجموعة الثانية ما هو موجه الى فكرة الكسب الأشعرى(١١٤) . ويدافع يحيى عن فكرة التثليث المسيحية ضد الكندى ، ويرى أن لا تعدد فى التثليث ، لأن (الأب) علة (الابن) و (الروح) وهما ينبعان معا من الأب ولكنهما يؤلفان معه وحدة تامة(١١٥) .

---

(١٠٨) دى بور : المرجع السابق ، ص ١٥٥ . وانظر جورج قنواتى ، المسيحية والحضارة العربية ، ص ١٠٤ — ١٠٥ .

(١٠٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ص ٢٣١ .

(١١٠) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٦٧ .

(١١١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٦٨ .

(١١٢) ماجد فخرى : المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(١١٣) ماجد فخرى : المرجع السابق ، ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

(١١٤) ماجد فخرى : المرجع السابق ، انظر بالتفصيل ص ٢٦٧ — ٢٧٧ .

(١١٥) ماجد فخرى : المرجع السابق ، انظر بالتفصيل ص ٢٧٥ .

وقد ذكر التوحيدى له كثيرا من الآراء ، ووصفه بقوله :

وأما يحيى بن عدى فانه كان شيخا لين العريكة فروقه مشوه الترجمة ردىء العبارة ، لكنه كان متأنيا فى تخريج المختلفة (المسائل) وقد برع فى مجلسه أكثر هذه الجماعة ، ولم يكن يلوذ بالالهيات ، كان ينبهر بها ويضل فى بساطها ، ويستعجم عليه ما جل ، فضلا عما دق ، وكان مبارك المجلس(١١٦) •

ويظهر من كلامه عنه فى الالهيات اختلافه معه ، وذلك لأن التوحيدى كمسلم يأخذ بالتوحيد •

وقدذكر التوحيدى فى المقابسات كثيرا من الأفكار التى نسبها ليحيى(١١٧) • على أن يحيى كان ضعيف اللغة ، ركيك العبارة ، ولم يكن يعتبر النحو والشعر واللغة علوما ودليله على ذلك فيما يزعم ان الاعرابى الذى يقرض الشعر ، ويتكلم بالأدب ، وقد يروى عنه أدبه ، وهو مع ذلك لم يفارق غنمه ولا بيئته فان سألته أعنده علم ؟ أجاب بالنفى(١١٨) • ونقد يحيى المتكلمين أيضا وعجب للتسمية فقال (أما يتكلم الفقيه والنحوى والطبيب والمنطقى)(١١٩) فعاب عليهم التسمية كأنهم وحده يتكلمون •

٣ ـ أبو سعيد السيرافى النحوى :

هو أبو سعيد السيرافى الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، عنه أخذ التوحيدى النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم والمعارف(١٢٠) • وقد

---

(١١٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٣٧ •
(١١٧) المقابسات : ص ٢٠٧ •
(١١٨) المقابسات : ص ٢٠٥ •
(١١٩) المقابسات : ص ٢٠٤ •
(١٢٠)٢زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧ •

سجل التوحيدى المناظرة الكبرى بين السيرافى وبين متى بن يونس فى المنطق اليونانى عام ٣٢٠ هـ(١٢١) ، وذلك لأن متى يقول (لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين الا بما حويناه من المنطق ، وملكناه من القيام به واستفدنا من واضعه على مراتبه وحدوده)(١٢٢) ٠

أما أبو سعيد فيرى أن (صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والاعراب المعروف ، اذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل)(١٢٣) ٠

وهذه المناظرة تظهر قدرة السيرافى فى النحو كما يظهر تمكن متى من المنطق أيضا ، ولكننا نجد السيرافى ملما بالعربية فاهما للنحو بارعا فى الاقناع ، والرد على الحجة بالحجة ، وهو يضيق بكتب المنطق ، وقد أثنى عليه التوحيدى ، ووصفه بأنه شيخ الشيوخ وامام الأئمة ، معرفة بالنحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقوافى ٠٠٠ الخ(١٢٤) ٠

وقد تعلق التوحيدى به وكان له وفيا كما لاحظ ابن سعدان(١٢٥) ٠ وقد تحدث التوحيدى عنه كثيرا وروى عنه ، ويذكر آراءه ومذهبه(١٢٦)

---

(١٢١) ذكر فى الامتاع : لما انعقد المجلس سنة ستة وعشرين وثلاثمائة جـ ١ ص ١٠٨ ، ولكنه عاد ليقول « قلت لعلى بن عيسى كم كانت سن أبى سعيد فى ذلك الوقت ، قال : كان مولده سنة ثمانية ومائتين ، وكان له يوم المناظرة اربعون سنة فتكون بذلك قد جرت سنة ٣٢٠ هـ ـ ص ١٢٨ ، وهو ما ذهب اليه احمد أمين ، ظهر الاسلام جـ١ ص ٢٣٠ ٠

(١٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٠٨ ٠

(١٢٣) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠٩ ٠

(١٢٤) حسن السندوبي : أبو حيان آثاره ومروياته ٠ ضمن نشرة المقابسات ص ٥٨ ٠

(١٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٨ ٠

(١٢٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢١ ٠ وانظر جـ ٢ ص ٢ وص ١٩١ ـ ١٩٢ ، وجـ ٣ ص ٨٣ ٠

وكان التوحيدى اذا ما سأله السجستانى عن مسألة لا يحب الارتجال فيها ، يستمهله ليسأل شيخه أبا سعيد لتمكنه ، ولأنه عالم العالم وشيخ الدنيا . والسجستانى يشجعه على ذلك ، ويحثه على أن يتكلف اليه فى تحصيل ما عنده وهو يوافق التوحيدى الرأى فى السيرافى(١٢٧) .

وقد وجد عنده ما يتمم علومه ، خاصة والمامه بأصول النحو (والكلام والفقه والحديث كان متمما لعلوم الأوائل وفلسفة اليونان)(١٢٨) .

وتقشف السيرافى وتصوفه هو الذى حدا ببعض الباحثين الى القول بأن التوحيدى أخذ عنه أسرار التصوف فى سن مبكرة ، وكان على رأس هؤلاء المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون(١٢٩) . وقد توفى السيرافى عام ٣٦٨ هـ .

٤ ـ على بن عيسى الرمانى :

هو أبو الحسن على بن عيسى بن عبد الله الرمانى ، وهو عالم آخر موسوعى الثقافة ، ألم بالعديد من علوم عصره ، ونبغ فى النحو ، وكان متكلما على طريقة المعتزلة . قال عنه التوحيدى (وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وعيب به الا أنه لم يسلك طريق واضح المنطق ، بل أفرد صناعته ، وأظهر براعته ، وقد عمل فى القرآن كتابا نفيسا ، هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين)(١٣٠) .

وكان الرمانى يمزج كلامه بالمنطق ، وقد عابه الفارسى وأبو الحسن البديهى الشاعر ، لكن التوحيدى الذى كان يجل أستاذه دافع عنه ضد

---

(١٢٧) المقابسات : ص ١٢٩ .
(١٢٨) زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٠ .
(١٢٩) زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٠ .
(١٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٣٣ .

خصومه وشهد له بالمكانة والتمكن من علومه ، ونعلم منه أن الرمانى كان واسع المعرفة مشاركا فى جميع العلوم فى عصره ، وآية ذلك أيضا تصانيفه ، واذا كان قد أخذ عليه الغموض فقد علل التوحيدى ذلك بأنه (لم يسلك طريق واضح المنطق)(١٣١) . فكأنه قصد أن ينفرد بطريقة خاصة ، وأظهر التوحيدى أن (العيب ليس فى الرمانى بل العيب فى البديهى لأنه لم يتفهم منهاج الرجل فى مزج المنطق بالنحو)(١٣٢) .

٥ ـ أبو حامد المرورذى :

هو القاضى أبو حامد بن بشر البصرى المرورذى . كان عالما بفنون العلوم الدينية والأدبية(١٣٣) . قال عنه أبو حيان (كان بحرا يتدفق حفظا للسير وقياما بالأخبار واستنباطا للمعانى وثباتا على الجدل وصبرا فى الخصام)(١٣٤) .

ويرى التوحيدى انه أنبل من رأى فى حياته (وهو امام الأئمة الفضلاء الذين يعتد بهم فى أمر الدين ويرجع اليهم فى أصول الشريعة وفروعها ، وكان فوق ذلك على جانب عظيم من سعة الاطلاع وغزارة العلم بفنون الآداب)(١٣٥) .

وقال عنه التوحيدى أنه (بشأن الشرعية أعلم ولأعاجيبها احفظ وفيما أشكل فيها أنقه)(١٣٦) .

---

(١٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٣٣ .

(١٣٢) عبد الواحد حسن الشيخ ، أبو حيان التوحيدى ، ص ١٠٨ ، وانظر زكريا ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٢ ـ ٣٣ .

(١٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٠ ـ هامش .

(١٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٠ .

(١٣٥) حسن السندوبى : أبو حيان آثاره ، ص ٩ ضمن نشرة المقابسات .

(١٣٦) حسن السندوبى : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

وقد نسب التوحيــدى اليه رواية السقيفة التى ربمـا بسببها اتهم بالزندقة ، ولـكن البعض يرى أن التوحيــدى ينسب إليــه ما يريد أن يقوله(١٣٧) . وقد نسب اليه التوحيدى أيضا آراء فى التصـوف ، ومعنى الزهد ، ومنها أن الزهـــد ليس هو ترك الدنيا ، لأن الانسان خلق فيهـا وعمرها وسكن فيها ، وانما الزهد فى رأيه هـو القيام بالأمر والنهى قدر الطاقة . وقد مات المروروذى سنة ٣٦٣ هـ .

٦ - أبو الحسن العامرى :

هو أبو الحسن بن يوسف العامرى حضر مجلســه التوحيدى ودرس عليه ما علقه وسمعه(١٣٨) . وقد ألف كتابا فيما يروى التوحيدى عنوانه (انقاذ البشر من الجبر والقدر) ويرى التوحيدى أن الـكتاب نفيس ولـكن وان كانت طريقته قوية الا أنه لم ينقذ البشر من الجبر والقدر ، وذلك لأنهما (اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيهما)(١٣٩) .

ويصفه بأنه كان منقبضا وغليظ الطبع وفى خلقه جفـــاء حتى كان بذلك ينفر الناس منه ويغريهم بعرضه ، ولكنه اذا ما (طلب منه الفن الذى قد خص به وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل)(١٤٠) .

ويعتبر العامرى من الفلاسفة الاسلاميين الذين لم يعرفوا فى الغرب ولم يدرسوا دراســـة وافية(١٤١) . وقد أشار اليه ابن ســينا فى كتــاب

---

(١٣٧) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(١٣٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٣٣ .

(١٣٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(١٤٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٨٤ .

(١٤١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مردة ، حسن قبيس - وانظر ناجى التكريتى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ، وعبد الأمير الأعسم ، المرجــع السابق ، ص ٢٦٢ .

(النجاة) وأن تحفظ حول معلوماته الفلسفية(١٤٢) ·

وكان متأثرا بأفلاطون فى كلامه عن النفس ، فذكر ان النفس بسيطة وجوهرها من جوهر الجسم ، وهى خالدة بينما الجسم فان ، ويرجع رأيه هذا الى أفلاطون(١٤٣) والنفس والجسم كلاهما يستحق الكرامة ، ولكن النفس أكثر لكونها أشرف فهى سماوية والجسم أرضى ، ولذة النفس انما تحصل فى المعرفة والتطلع الى الحكمة ، فهو اذن قد اضطلع بدور الأفلاطونى اللامع(١٤٤) ، وقد روى التوحيدى عنه كذلك فى المقابسات(١٤٥) ·

أساتذة آخرون :

وتتلمذ التوحيدى علـى آخرين ، فكان أن استمع الى أبى عبد الله المرزبانى محمد بن عمران(١٤٦) · وان كنا لا نعرف شيئا عن التوحيدى قبل عام ٣٥٠ هـ الا انه عندما قارب الثلاثين تتلمذ على (جعفر بن محمد بن نصير الخلدى أحد أعلام التصوف فى ذلك الوقت)(١٤٧) ·

---

(١٤٢) هنرى كوربان : المرجع السابق ، ويقول هنرى كوربان (كان له مع ابن سينا رسائل عديدة متبادلة وهى التى تؤلف ، مع أجوبة ابن سينا كتاب (الأربعة عشر سؤالا) الا اننا نجد ميلاد ابن سينا فى ٣٧٠ هـ · مع أن وفاة العامرى كانت فى ٣٨١ هـ أى أن عمر ابن سينا عند وفاته كان أحد عشر عاما · ولا يمكن ذلك الا اذا كان هناك خطأ فى تاريخ الوفاة اذ أنه اتفق كثير من الباحثين على أن تاريخ ميلاد ابن سينا لم يكن قبل ٣٧٠ هـ ، كوربان ص ٢٥٥ · ومحمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٨٥ ، البارون كارادفو ، ابن سينا ترجمة عادل زعتر ص ٤٢٨ ·

(١٤٣) ناجى التكريتى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ·

(١٤٤) هنرى كوربان : المرجع السابق ص ٢٥٣ · انظر ناجى التكريتى المرجع السابق عن مدى تأثره بالأفلاطونية · ص ٢٨٦ — ٢٩٣ ·

(١٤٥) انظر المقابسات : ص ١٧١ على سبيل المثال ·

(١٤٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٤١ ·

(١٤٧) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ٢٢ ·

وتأثر التوحيدى بالصوفية أيضا وصحبهم فى أول عهده ، فنشأته على التصوف (تشبه أن تكون وراثة كنشأة الانسان على دين لا يستطيع فراقه)(١٤٨) ٠

واذا كان التوحيدى قد سمع من الكثيرين من أعلام عصره وتتلمذ على الأفذاذ منهم ، الا انه له فهمه الخاص فقد (صفا ذهنه وزاد تسامحه ، وأصبح يحكم عقله فيما يروى ويسمع ، لا يأخذ الأشياء على ظواهرها ، بل يواصل الدرس والنظر غير متحيز لفئة ولا متعصب لرأى)(١٤٩) ٠

---

(١٤٨) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٣ ٠
(١٤٩) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٤٤٩ ٠

صلته بوزراء عصره

كان من تكد الزمان على الأديب والعالم فى هذا العصر أن يكون السبيل الى ضروريات الحياة هو الاتصال بالوجهاء ٠ وأنكى من ذلك أن يكون شفيعه عند وزراء عصره وأمرائه ، وأصحاب النفوذ والسلطان (ما أوتى الأديب من لباقة وحسن مداخله أو ما اتفق له من شفاعة وصلت بينه وبين ذوى السلطان)(١٥٠) أى بلغة العصر النفاق أو التملق أو الوساطة ٠ وكان موقف التوحيدى مع وزراء عصره غريبا اذ كان يبذل ما وسعه من الجهد فى محاولة كسب ودهم وعطفهم حتى يسرف على نفسه أحيانا حتى التذلل ٠ ولكنه مع ذلك كان سرعان ما يعود الى احساسه بالتعالى والتفوق ، ربما يرجع ذلك لشخصيته وان لم يكن حاله فى الفقر والعوز والحاجة بمستغرب فى ظل الظروف التى عاشها غيره من أهل العلم ، وهى ظروف قاسية عانوا فيها من الفقر والحرمان ، وعمل التوحيدى فى حرفة الوراقة تلك التى سماها بحرفة الشؤم كما عمل بها كثيرون من زملائه ، وأولئك الذين لم يسعدهم الحظ ليكونوا أصحاب مناصب(١٥١) ، والطريق الآخر أن يلجأ الى التعليم ولكنه لا يعنى شيئا الا اذا كان تعليما لأبناء الوزراء والأمراء أما معاهد العلم العامة فانما هى لأبناء العامة ، فهى لا تدر دخلا كافيا لحياة كريمة ، وكان التعليم فيها (تعليما دينيا غالبا ، وذلك لا يعود برزق وفير)(١٥٢) ٠

---

(١٥٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، سيرته وآثاره ، ص ٢٥٩ ٠
(١٥١) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٦ ٠
(١٥٢) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٦٠ ٠

وقد بلغ حال التوحيدى درجة من الحرمان والفقر تثير الأسى ، وهو يشكو حاله هذا شكوى مرة بالغة الأثر حتى يقول (وقد أذلنى السفر من بلد الى بلد ، وخذلنى الوقوف على باب باب ، ونكرنى العارف بى وتباعد عنى القريب منى)(١٥٣) . وعلاقة التوحيدى بوزراء عصره وشكواه تثير العديد من التساؤلات حول شخصيته ، وحقيقة ما يسجله عن أخلاق العصر ، فهل يميل ثلب الناس ؟ هل هو بطبيعته شخص منعزل حاقد جبل على حب الشكوى ؟ أو انه كان مظلوما فى هذا الموقف الذى اتخذه منه الوزراء وأصحاب المناصب وكثير من العلماء ؟ ونعرف أن التوحيدى قد ألف كتابا فى ثلب بعض وزراء عصره الذين تعامل معهم ولاقى منهم الاساءة والاهانة ، وذلك كتاب (مثالب الوزيرين) عرض فيه بأبى الفضل بن العميد وابنه والصاحب بن عباد . ولكن كيف كانت هذه الصلة وبم انتهت ؟ وعلى أى شىء تدل ؟ أقول لما يئس التوحيدى وأحس الملل من مهنة الوراقة تلفت حوله ليبحث عن طريق آخر أقصر وليس فيه اضاعة للعمر والنظر ، وكان حظه سيئا فى الوراقة مع انه كان صحيح الخط جيد النسخ ، وكان على علم واسع فى هذا الميدان فكتب رسالة (فى علم الكتابة) وهى من (الآثار الفريدة فى اللغة العربية)(١٥٤) . وفيها أثبت التوحيدى (بحكم مهنته الوراقة التى زاولها سعة اطلاعه ومعرفته بالخطوط وأنواعها ودقائقها)(١٥٥) .

ومع ذلك كله خانه حظه بينما كان جهلة الوراقين يكسبون مالا

---

(١٥٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٢٧ .

(١٥٤) ابراهيم الكيلانى : ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى ، ص ٩ .

(١٥٥) المرجع السابق ص ٩ .

كثيرا((١٥٦) ٠ وسمع عن مجلس الوزير المهلبى وغيره واحتفائهم بالأدباء والأدباء فتطلع لذلك وعزم النية (أن يلقى بالوراقة جانبا ، وأن يطلب حظه ومجده فى دواوين الانشا وبيوت الرئاسة ، ومجالس الوزراء)(١٥٧) ولم يكن التوحيدى فى سعيه هذا غريبا أو خارجا عن المألوف فى عصره حيث ساد هذا الطريق كوسيلة لكسب العيش والشهرة ، وكان الأدباء فى ذلك وحظوظهم اذ كانت المسألة تتوقف على تركيبة الوزير النفسية وقبوله ، فلم يكن المقياس دقيقا ولم تكن الوسيلة كريمة ، اذ يذهب الأديب لعرض خدماته واظهار ولائه (فان لم يسع بنفسه ظل هملا غير مسئول عنه ، أو معنى به وأقام حياته على فقر وحرمان من مال أو جاه)(١٥٨) ٠ وقد أسرف التوحيدى فى الاساءة لنفسه حقا ، حيث ظن فيما يصرح هو نفسه به أن العلم وسيلة لطلب الدنيا ، ولذلك يقول عن كتبه (على انى جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم فحرمت ذلك كله)(١٥٩) ٠

والتوحيد ينسب الى مدرسة السجستانى ، وكان (الشىء الغالب على أعضاء المدرسة قلة ذات اليد ، فالسجستانى لا يجد أجرة مسكنه حتى يمده عضد الدولة البويهى بما يدفع له أجرة السكن ، ويسد الرمق ، أما أبو حيان فكان يضطر أحيانا أن يأكل الحشيش فى الصحراء ، ويحيى بن عدى كان ينسخ الورق بدراهم معدودات لكى يستمر فى طريق الحياة)(١٦٠) ٠

---

(١٥٦) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٦ ٠

(١٥٧) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٦١ ٠

(١٥٨) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٥٩ ٠

(١٥٩) ياقوت ٠ معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٨ ٠

(١٦٠) ناجى التكريتى : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ ٠

١ - اتصاله بالوزير المهلبي :

يقال ان أول اتصاله بوزراء عصره كان اتصاله بالوزير المهلبي وزير معز الدولة (وكان المهلبي جامعا لآداب الرئاسة يعطف على الأدباء وأهل العلم شديد التعصب على أعداء الشيعة بعيدا عن روح التسامح ، فلم يلق التوحيدي صدرا رحبا منه نظرا لموقف التوحيدي من الشيعة الرافضة)(١٦١) .

وقد قيل أن المهلبي نفاه من بغداد (وكان يتعيش فيها من العمل نساخا)(١٦٢) .

وقيل أن ذلك كان لسوء عقيدته(١٦٣) . ويظهر أيضا مما ذكره السبكي على لسان الذهبي نقلا عن ابن فارس فى كتابه المسمى « الفريدة والخريدة » من أن الوزير المهلبي طلبه لما وقف على سوء عقيدته ، فاستتر ومات فى الاستتار(١٦٤) .

وواضح ما فى هذه الرواية من اختلاق فالوزير المهلبي مات سنة ٣٥٢ هـ(١٦٥) وبذلك يكون المهلبي قد مات قبل اتصال مفكرنا بابن عباد حيث ان التوحيدى عاش فى بلاط الأخير من عام ٣٦٧ هـ الى عام ٣٧٠ هـ .

بل ان هذه الصلة مشكوك فيهـا اذ لم يذكر التوحيدى المهلبي فى كتبه بما يوحى بأن هناك عداء بينهما ومعروف عن التوحيدى أنه لا يخفى

---

(١٦١) ابراهيم الكيلاني : مقدمة مثالب الوزيرين ، ص و .

(١٦٢) مرجليوث : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ١ ص ٤٥٩ .

(١٦٣) الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٣٥٥ .

(١٦٤) السبكي : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٣ .

(١٦٥) مرجليوث : دائرة المعارف الاسلامية جـ ١ ص ٤٥٩ ، وانظر آدم متز جـ ١ ص ١٧٦ - ١٧٧ .

شيئا(١٦٦) ٠

٢ ـ صلته بأبي الفضل بن العميد :

هو أبو الفضل محمد بن أبى عبـــد الله الحسن الكاتب ٠ كان وزيرا لركن الدولة البويهى ، وحارب وأبلى بلاء حسنا فى الحرب ، واشتهر بعلمه حتى سمى الجاحظ الثانى(١٦٧) ٠ والعميـــد لقب والده الذى كان كاتبا مشهورا فى خراسان ، كما كان له باع فى السياسة ، وقد تقلد ابن العميد الوزارة وهو دون الثلاثين ، وسمى بالأستاذ الرئيس لأنه جمع بين الإمارة والأدب ، كما لقب بلسان المشرق ، وقيل أنه فارسى ، ولـكن البعض يرى انه ليس من المستبعد أن يكون عربيا قحا ، أو هو على الأقل عربى الثقـافة واللسان(١٦٨) ٠ وقد غلبت الحكمة على أدبه حتى جاء مخالفا لمعاصريه اذ جاء ممزوجا بعلوم عقلية (فيه شفوف نادر وطبيعة مواتية ، ونفس حساسة ، تزن كل شيء بميزان النقد)(١٦٩) ٠

وقد ذكر له الكثير من الملكات العلمية والحربية والأخلاقية (حتى قال
(١٧٠) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ١ ص ١٨٧ ٠
عضد الدولة مرارا ان أبا الفضل بن العميد كان أستاذنا ، وكان لا يذكره فى حياته الا الأستاذ الرئيس)(١٧٠) ٠

وقد عرف عنه الكياسة والحنكة فى السياسة ولذلك منع فى مجلسه الخوض فى مسائل الخلاف الدينى لـما يعرف عما يجره هذا فى دولة اختلفت مذاهب القوم فيها وثقافتهم ، وتباينت فيها الأهواء ، ولكن قيل أيضـا انه

---

(١٦٦) محمد عبد الغنى الشيخ ، أبو حيان التوحيدى ، جـ ٢ ص ٦٥٥ ٠
(١٦٧) تشستترن : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ١ ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ ٠
(١٦٨) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤ ٠
(١٦٩) محمد كرد على : المرجع السابق ، ص ٥٠٤ ٠

لما كان متشيعا بالحكمة فقد اتهمه البعض فى دينه(١٧١) ولكن التوحيدى مع ذالك ثلبه وألف فيه (مثالب الوزيرين) ٠

٣ - صلته بأبى الفتح بن العميد :

هو أبو الفتح على بن محمد بن أبو الفضل محمد بن أبى عبيد الله الملقب بالعميد نسبة الى أبيه ، ولد عام ٣٢٧ هـ ٠ وقد تولى الوزارة لركن الدولة عام ٣٦١ هـ ٠ وظل فى الرى مدة حكمه حتى عام ٣٦٦ حيث قبض عليه ثم قتل(١٧٢) ، واتصل التوحيدى به وذهب اليه فى الرى لما ذاع صيته وربما كان أول لقاء بينهما فى بغداد حيث دخل بغداد وأكرمه الخليفة لقيامه ببعض الأعمال السياسية(١٧٣) ٠

وقد قصده التوحيدى أملا فيه بعد طول معاناة ، ومع ذلك لم يكن حظه معه بأحسن من حظه مع أبيه كثيرا ، فقد خاب ظنه فحرمه أبو الفتح مما كان يأمل فيه ، ولكنه لم يذمه كما ذم والده ، فترفق به ، وأشار الى مميزاته فقال (وأما أبو الفتح ذو الكفايتين فانه كان شابا ذكيا ، متحركا حسن الشعر ، مليح الكفاية ، كثير المحاسن ، ولم يظهر منه كل ما كان فى قوته لقصر أيامه واشتعال دولته وطفوئها بسرعة)(١٧٤) ٠

وغير ذلك مما أورده فى (مثالب الوزيرين) ، ولكنه عاب عليه بخله وان كان قد ورثه عن أبيه(١٧٥) ٠ ووصفه بالبخل والرعونة وغرور الشباب ذلك الغرور الذى جلب عليه عداوة الكثيرين وقد أثار الجند على الصاحب

---

(١٧١) محمد كرد على : امراء البيان ، ص ٥٠٥ ٠

(١٧٢) تسترتين : دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٢ ص ٣٥٥ ٠ وانظر محمد عبد ٠

(١٧٣) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ٢ ص ٦٦٨ ٠

(١٧٤) مثالب الوزيرين : ص ٢٩٧ ٠

(١٧٥) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ج ٢ ص ٦٧٢ ٠

ابن عباد رغما من أنه كان كاتبا لأبيه (أبو الفضل بن العميد) وكان من جراء ذلك أن سجن وعذب وظل يعذب حتى مات بعد أن سملوا عينيه ، وكان الصاحب كاتب مؤيد للدولة . ومات أبو الفتح عام ٣٦٦ هـ ، ولكن التوحيدى لم يذكر واقعة سمل عينيه ، وقطع أنفه وان ذكر واقعة القبض فى حياد تام. (وان دل هذا على شىء فانما يدل على نزاهة أبى حيان وكرم أخلاقه ، وتمتعه بقسط وافر من الانسانية التى عزت فى عهده)(١٧٦) .

٤ ـ الصاحب بن عباد :

أبو القاسم اسماعيل بن عباد بن العباسى بن عباد بن أحمد بن ادريس الطالقانى . اختاره أبو الفضل بن العميد ليكون مربيا لمؤيد الدولة ابن ركن الدولة فأصبح وزيرا له ثم لأخيه فخر الدولة(١٧٧) . وقد لقب بالصاحب لأنه كان يصحب أبا الفضل بن العميد ، وقيل لأنه كان يصحب مؤيد الدولة الذى عينه كاتبا لسره(١٧٨) . وكان وزيرا بعد سقوط أبى الفتح بن العميد ثم أيده فخر الدولة بعد موت مؤيد الدولة فى منصبه ، وظل فى منصب الوزير الأكبر حتى موته فى عام ٣٨٥ هـ . وقد ابتلى التوحيدى بالصاحب حتى (ترك أثرا ملموسا شديدا على شخصيته ومؤلفاته)(١٧٩).

ولكن الصاحب أيضا قد ابتلى بالتوحيدى ، فلقد قصده عام ٣٦٧ هـ تاركا بغداد متجها الى الرى طامعا فى أن يجد عنده ما لم يحظ به مع أبى الفضل وابنه ، ولكنه خاب أمله أيضا ، ويلخص التوحيدى هذه العلاقة فى قوله (ولكنى ابتليت به ، وكذلك هو ابتلى بى ، ورمانى عن قوسه

---

(١٧٦) محمد عبد الغنى الشيخ : ج ٢ ص ٦٧٣ .

(١٧٧) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ص ٢٤٧ .

(١٧٨) تسترتين : دائرة المعارف ج ١ ص ٣٣٤ .

(١٧٩) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٠ .

معرقا ، فأفرغت ما كان عندى على رأســه مغيظا ، وحرمنى فإزدريته ، وحقرنى فأخزيته ، وخصنى بالخيبــة التى نالت منى ، فخصصته بالغيبـة التى أحرقته ، والبادىء أظلم والمنصف أعذر)(١٨٠) •

وقد قصد بابه كثيـر من الشعراء والأدباء حتى انه يشبه بهـارون الرشيد حيث جمع حوله أحسن اللسن(١٨١) ، وقيل ان فهرس كتبه عشرة مجلدات اذ كانت تحمل على أربعمائة جمل(١٨٢) •

ولكنه كان مولعا بالمديح كأهل عصره ، ولذلك وجدناه ينقم على المتنبى لأنه لم يمدحه كما مدح عضد الدولة وابن العميد (وعمل الصاحب رسالته فى اظهـار مساوىء المتنبى)(١٨٣) ، فولعـه بالمديح ظاهر واعجـابه بنفسه أظهر ، فلا عجب أن ينقم على التوحيدى الذى كان لا يخفى اعتداده بنفسه ، كما كانت قدراته وتمكنه أظهر من أن يخفى ، وقد هجاه غـير التوحيدى ، فيبدو أنه يستحق الهجاء(١٨٤) • وله كتب كثيرة لم تنشر بعد(١٨٥) •

وعلى أى حال ، فقد خاب أمل التوحيدى فيه أيضا فثلبه وعابه أدبيـا ونفسيا وأخلاقيا ، فأظهر ولعه بالسجع وجهله ، كما أظهر بخله ، كمـا وصف سلوكه المرضى وغروره وتهتكه ، وبالجملة فقـد (طعن فى خلقـه وأدبه وعلمه ، فهو جاهل وبخيل ، وغبى ورقيع وسخيف وسفاك للدماء ، وغدار وقليل الوفاء والذمة)(١٨٦) •

(١٨٠) مثالب الوزيرين : ص ٥٩ •
(١٨١) آدم متز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ١٧٩ •
(١٨٢) آدم متز : المرجع السابق ، ص ١٨ •
(١٨٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ص ٢٥٤ •
(١٨٤) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧٨ – ٢٧٩ •
(١٨٥) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٧٩ وانظر : أحمد محمد الحوفى ، أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٥٦ •
(١٨٦) ابراهيم الكيلانى : مقدمة مثالب الوزيرين ، ص ط •

٥ - صلته بالوزير ابن سعدان :

هو الوزير عبد الله الحسن بن أحمد بن سعدان وزير صمام الدولة البويهى . كان له مجلس يضم لفيفا من العلماء والأدباء منهم ابن زرعة الفيلسوف ومسكويه وابن حجاج الشاعر الماجن ، وأبو الوفاء المهندس الذى عرف التوحيدى به وشفع له عنده ، وكان ابن سعدان يفخر بمجلسه وبمن يضمه من أدباء وفلاسفة وعلماء فليس لمجلسه نظير ولا حتى مجلس المهلبى ، ولا مجلس ابن العميد أو ابن عباد ، فيقول عن أصحابه (ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير ، وان جميع ندماء المهلبى لا يفون بواحد منهم ، وان جميع أصحاب ابن العميد يشتهون أقل من فيهم وان ابن عباد ليس عنده الا أصحاب الجدل)(١٨٧) .

وكان التوحيدى بعد أن ترك مجلس الصاحب سنة ٣٧٠ هـ عاد الى بغداد يعانى الحرمان وقسوة الأيام عليه ، ومر العيش ويشكو الوحدة وجفاء الناس له ، وكان التوحيدى صديقا لأبى الوفاء المهندس وهو محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل بن العباسى البوزجانى من أكبر حاسبى العرب ، وساهم فى تقدم علم الحساب(١٨٨) . وكان أبو الوفاء من أصدقاء الوزير بن سعدان ، وممن يحضرون مجلسه ، فقدم اليه التوحيدى ، وكان أن لاقى التوحيدى فى أول أمره من ابن سعدان القبول (وتجربة التوحيدى مع ابن سعدان لا تمثل اتصالا بوزير يسوس ويحكم فقط . بل كذلك بمثقف واسع الاطلاع له مشاركة جيدة فى كثير من معارف عصره من أدب وفلسفة وطبيعة والهيات وأخلاق)(١٨٩) فهو (بعد خيبة أمل مريرة عاد

---

(١٨٧) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ ١ ص ٢٠٦ .

(١٨٨) سوتر : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٢ ص ٢٩ - ٣٠ .

(١٨٩) محمود ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٩ .

الى بغـــداد مرة أخرى حيث واتته نوبة حظ)(١٩٠) تمثلت فى اتصـاله بمجلس ابن سعدان الذى كانت صلته به فى أول أمره (ندية مطمئنة)(١٩١) فنسخ له كتاب الجاحظ وألف له رسالة الصداقة والصديق فهو يقول فى سبب تأليف هذه الرسالة (وأقول ان سبب انشـــاء هـــذه الرسالة فى « الصـــداقة والصديق) انى ذكرت شيئا منهـا لزيد بن رفاعه أبى الخـير ، فنماه الى ابن سعدان الوزير عبد الله سنة احدى وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة وتدبير أمر الوزارة • حين كانت الأشغال خفيفة ، والأحوال عـلى أدلالها جارية ، فقال لى ابن سعدان : قد قال لى زيد عنك كذا وكذا ، قلت قد كان ذاك قال : فدون هـذا الـكلام وصله بصلاته مما يصح عندك لمـا تقدم)(١٩٢) •

وقد كان من نتائج هذا التعارف أن ألف كتـــابه العظيم « الامتاع والمؤانسة » الذى قيل انه ألفه بناء على طلب أبى الوفاء المهندس ، ولكن سوء الحظ أبى الا أن يلاحقه ، فتغافل عنه ابن سعدان حتى ألح عـلى أبى الوفاء ليتوسط له عند الوزير ويذكره بوعوده(١٩٣) وكان أبو الوفا عندما وقف على حال التوحيدى قد رق له فجعله من المشرفين على أمر البيمارستان •

وقد استقبله ابن سعدان فى أول ليلة استقبالا حسنا واجلسه وبسط له وجهه(١٩٤) • وكان من نتائج هـذا كتاب الامتاع والمؤانسة الذى جـاء

---

(١٩٠) Kopf — Op. Cit. P. 392

(١٩١) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٦٨ •

(١٩٢) الصداقة والصديق : ص ٩ ــ ١٠ •

(١٩٣) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى جـ ١ ص ٦٩ •

(١٩٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩ •

(من حيث الشكل يشبه الى حد ما (ألف ليلة وليلة) وان لم يكن ثمة تشابه بين المادة فى كل منهما ، فالخيال يعتبر خلاصة الكتاب الأخير . ذلك الخيال الذى غاب تماما فى كتاب أبى حيان باستثناء بعض الاستطرادات الفكاهية والذى كرس كله لموضوعات جاءت لمتعة العقول الجادة والعالية التعليم ، وان كان المؤلف قد حاول أن يجعل عمله جذابا فى كل محتوياته وتقديمه لموضوعاته ، وهذا الغرض قد وجد التعبير عنه فى عنوان كتابه « الامتاع والمؤانسة »)(١٩٥) .

---

(١٩٥) Kopf. Op. Cit. P. 395-396

الفصل الثانى

شخصيته وثقافته

- شخصية التوحيدى
- ثقافة التوحيدى
- من سمات الوضوح فى فكر التوحيدى :

  تحديد معانى الألفاظ

شخصية التوحيـدى

اذا كان التوحيـدى قد لاقى الحـظ السىء فى رزقه وسعيه نحو المكانة التى تناسب علمه وفـكره ، فقد قابله نفس الحـظ مع الناس ، حتى ليصح أن نقول أنه على أبسـط الفروض قد قابله أيضا سـوء الفهم من جانبهم ، فكان الحـكم عليه بمثابة المزيد من هذا الحـظ التعس · حقا ان هناك أسبابا كثيرة كما بينت ، يرجع اليها ما لاقاه التوحيـدى · ولكن يظل سـوء الفهم وسـوء القصد أيضا من الآخرين ، عوامل أساسية فى هذه الاتهامات التى انهالت عليه · وما أكثرها !! وما أفظعها لرجل متدين ، يملك عليه الدين والتجربة الروحية فى أعمق معـانيها حياته كلها · وقد اتهم بالوضـع ، والزندقة والولع بثلب الناس ، ولم يسلم من اللوم والقدح فى كرامته والاتهام بالتفريط فيها عن تخاذل وضعف لمـا أبداه من الالحاح فى السؤال والتذلل، كما لم يسلم من اللوم على احراق كتبه ، مع أنه اختيار حر فيه كل ملامـح اكتمال التجربة ، ومع انه بالمقارنة أو النظر فى حياة التوحيـدى ، وموقف عصره منه ، لا يستدعى الغرابة ، وان استدعى الأسف والحزن ، على الغباء الانسانى الذى يدفع مثل هذا الرجل الى مثل هذا الاختيار !! وهل للتوحيدى فى ذلك كله من ذنب ؟

أحسب أن سـوء القصد وهو من ظواهر الضعف الانسـانى المعيب وراء هذا كله ، أو هو المسـئول عن هذا كله قبـل كل شىء ، ومسـئولية التوحيـدى لاحقة ، ربما !! ، واعلم أن الدفاع عن التوحيـدى فيما يوجه اليه أمر فيه كثير من المخاطر ، فالباحث متهم بالتحيز لموضوع بحثه ، اذا حاول أن يدافع ، وقد يكون من الأسـلم أن يتخذ جانب الحياد أو الادانة

فربما بدا وكأنه منصف . ولكن فى هذا الاختيار تظهر الصعوبة فى تناول الأشخاص أكثر من الموضوعات أو الفكرة ، اذ فى تناول فكر شخصية ما ، لا يمكن تجاهل الموقف من الشخصية والحكم عليها ، فالعلاقة بين فهم الشخصية ، وفهم المفكر أمر حيوى وضرورى ، هذا بالاضافة الى الموقف العام . وأول ما يرد من المحاذير هو تنبيه الباحث الى ضرورة الحيطة من اتخاذ موضوع بحثه صورة أبوية يدين لها بالولاء والطاعة ، ويضفى عليها مظاهر الاكبار والتنزيه عن العيوب والنقائص ، ولعل هذا تحذير فرويد(١) ؟ وهو رأى له وجاهته ، ولكن لو أن الباحث وضع نصب عينيه هذه الفكرة حتى تستولى عليه فربما وصل الى العكس ، وفى كليهما ضياع للحقائق ، فيحول الانصاف أو المبالغة فى التقدير الى غبن للشخصية ، وقسوة بلا مبرر، أو تصغير للقدر بلا برهان ثابت أو حجة موضوعية ، فى حالة التوحيدى قد يبدو الدفاع عن ثلبه للناس تبريرا لسلوك لا أخلاقى ، والدفاع عن سلوكه فى السؤال والتذلل قد يبدو محاولة لتبرير سلوك مدان دينيا وانسانيا ، كما يبدو الدفاع عن موقفه فى احراق كتبه محاولة لتبرير التهور والحمق أو المرض النفسى . هكذا تبدو حدود الممكنات فى الاختيار .

ولكن ألا يمكن القول بأن الباحث اذا ما توغل فى دراسة الشخصية اقترب من فهم الموقف والاحاطة بملابساته ، ففى الحياة اليومية على كافة مستويات التعامل ، وكذلك فى العلاقات السياسية ، استغفر الله بل وفى الحوار العلمى وبين أكبر العقول الفلسفية هناك أحيانا شبح من سوء الفهم، بل وعلى هذا الأساس بررت بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة كثيرا من المشكلات الفلسفية الكبرى . فغياب تحديد المعنى ووضوحه ، وأحيانا

---

(١) على أهم : صورة أدبية ، المقدمة ، هـ ، د .

غياب ملابسات المواقف المختلفة ينتج حكما خاطئا أو تقديراً معيبا • وغالبا ما نقسو على الآخرين كما يفعلون معنا لعدم ادراكنا ومعايشتنا لكل ظروفهم ، ومن هنا نغفر لأنفسنا كثيرا من النقائص • وربما كنا محقين ، ولكن ذلك كله يرجع لمعرفتنا بكل تفصيلات موقفنا التي يجهلها الآخرون ، ولكنا لا نفعل نفس الشيء مع غيرنا ، ربما في نقائص أقل(٢) •

وقد تبدو شخصية التوحيدى متناقضة ، وقد تبدو الاتهامات الموجهة اليه ذات دلالة على بعد نفسى عميق ، وتبدو مواقفه مثيرة للتساؤل حول تكوينه النفسى • فمن احساسه بالوحدة ، وحديثه عن الاغتراب وفقدان الولد والصديق، والى علاقته بوزراء عصره، وثلبه لهم والكثير من رجال العصر• نعم كل ذلك ربما يشير الى شخصية يعتبرها البعض تعانى من بعض العيوب، بل والأمراض النفسية (ومن هنا يدعى الصحة النفسية الكاملة) فينسب لها الشعور بعقدة النقص فيقول (وهذه عبارة أخرى يعبر فيها التوحيدى عن (مركب النقص) الذى كان يخفى تحته عجزه واخفاقه •• معبرا عن تبرمه بالناس واحتقاره لهم (والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف بجانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه)(٣) •• فاتبع بذلك مدرسة الفرد أدلر (علم النفس الفردى) Individual Psychology • والذى انشق عن فرويد ، ولم يقنع بما للغريزة الجنسية من دور أساسى فى تكوين الأمراض العصابية ، وأحال هذا الى تفسير آخر وهو (الشعور بالنقص)(٤)

---

(٢) هذه الفكرة مقتبسة من : سومرست موم - دروس من الحياة • ترجمة حسين القبانى ، ص ٣٢ •

(٣) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ن •

(٤) سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسى ، ترجمة محمد عثمان نجاتى ، مقدمة الترجمة ، ص ٣٣ •

Inferiority Feeling ولا يحمل هذا التعبير كما قد يتبادر الى الأذهان ما هو معيب فى ذاته اذ الاحساس بالنقص هو فى كياننا البشرى(٥) ، وقد اعترف فرويد ببعض الأهمية لهذا الشعور فهو عنده (ليس عاملا سببيا نهائيا ، بل يجب اعتباره وتأويله كعارض ليس الا)(٦) ٠

ولكن باحثا آخر(٧) أراد أن يستفيد بمدرسة كارل يونج (علم النفس التحليلى Analytical psychology الذى اهتم بالأنماط السيكلوجية Psychological Types وأهم هذه الأنماط المنبسط Extravert والمنطوى Introvert (والمنبسط هو الشخص الذى تتجه طاقته الحيوية الى الخارج نحو الأشياء ، والمنطوى هو الشخص الذى تتجه طاقته الحيوية الى الداخل نحو الفرد ذاته)(٨) ٠ فوضع التوحيدى تحت النمط المنطوى ، ثم راح يعدد سماته ، ويقارنها بالرجل ، وان وجد فيه أيضا بعض سمات الشخصية المنبسطة ٠ وهذا قليل من كثير يمكن أن يتم باتخاذ المدارس المختلفة أو النظريات المختلفة فى الشخصية فهل نجد شخصية واحدة فى النهاية ؟ أو نجد شخصيات تتعدد بتعدد هذه النظريات نفسها ؟

ولا أحسب أن الاستعانة بعلم النفس فى فهم الشخصية موضوع الدراسة معيب فى ذاته ، ولكن الشىء الخطير حقا هو محاولة تطبيق النظرية تطبيقا شاملا بقصد امتلاك الشخصية وحدودها ٠ وذلك لأن أيا من هذه النظريات لا تملك هذا الادعاء ربما ولا حتى بالنسبة للأحياء ، فكيف يمكن

---

(٥) الفريد أدلر : معنى الحياة ، ترجمة محمود هاشم الوردانى ، ص ٧٤ — ٨٩ ٠

(٦) جان لابلانش و ج٠ ب٠ بونتاليس : معجم مصطلحات التحليل النفسى ٠ ترجمة د٠ مصطفى حجازى ، ص ٢٩١ ، وانظر ص ٣٦١ ٠

(٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٨١ ٠

(٨) سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسى ٠ ترجمة عثمان نجاتى ، من مقدمة الترجمة العربية ، ص ٣٦ ٠

ذلك بالنسبة لمن رحل منذ مئات السنين ، ويشوب المعلومات عنه كثير من النقص والاتهام • هذا فضلا عن ثراء الشخصية ، اذا ما كانت أدبية أو فلسفية لها عالمها الخاص وتأملاتها ، وملابساتها التى لا يمكن الادعاء بامتلاكها ، وبعد ذلك فأين دقة التطبيق ؟ ثم أليس الباحث يمكن اتهامه من نفس المنظور ؟ واذن فلابد من الاعتراف أن النظرة النقدية فيها الكثير من الذاتية ، وتعتمد في كثير من مقوماتها الى الموقف الفكرى والنفسى للباحث أيضا ، ولكنها مع ذلك يجب ألا تكون ذاتية محضة بل ذاتية موضوعية • اذ لا يمكن اغفال الطابع الذاتى للحكم من منظور القيمة ، ولكن يجب أن تكون موضوعية ، أى مبررة عقليا وتستند فى تفسيرها الى وقائع ولا تقوم من فراغ •

وقد حاول البعض استخدام التحليل النفسى لفهم مذهب فلسفى كامل، وهو مذهب باركلى حتى ليفسر فلسفته كلها على هذا الأساس • ذلك هو (جون آلتن ويزدم) وهو اتجاه ربما يثير مسائل متعلقة بمشكلة الحقيقة أكثر منها بأى شىء آخر ، فنحن باستخدام هذا المنهج نجد أنفسنا فى (ميدان الفلسفة أمام ظاهرات نفسية وليست عقلية خالصة بل من يدرى ماذا خبئه مستقبل هذه الدراسات • لعلنا نكتشف أن مذهب الفيلسوف يؤدى وظيفة نفسية خالصة تتلخص فى التنفيس عما يعتلج فى النفس من كراهية وعدوان)(٩) •

وقد يكون البحث فى طفولة الفيلسوف له أهمية فى فهم الشخصيه وبالتالى فهم المذهب عنده ، ولكن هل يمكن أن يكون ذلك الى حد القول برد موقف باركلى كله الى هذا • فويزدم يرى أن المرحلة الشرجية عند باركلى لها دور كبير فى اختياره للأنا واحدية • فالبراز جيد وردىء ، الأول يقابل

---

(٩) مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية ص ٢٤٠ - ٢٤١ •

(تصور الأب الصالح والاله الصالح ، أما البراز الردىء فيقابله تصور الأب الطالح والاله الطالح)(١٠) . ولما كان باركلى أصيب بأسهال فى طفولته فقد كره تصور المتصل ، واتجه نحو المفصل حتى انتهى بالقول بالأنا واحدية. ألا نلمح كثيرا من المبالغة فى مثل هذا التحليل ؟ فلا يمكن الادعاء بالاحاطة بنفسية الفيلسوف لدرجة ان نملكه سيكولوجيا ، فمحاولة تعرية الفيلسوف أو الأديب ، لا أظن أن فرصة النجاح فيها ممكنة الا بقدر احساسنا بسوء فهم الآخرين لنا لو حاولوا ذلك . نحن نملك فكر المفكر ولنا أن نقول فيه وعنه ما نشاء من التحليل والنقد لأن طرح الفكرة هى للآخرين بالكلية .

أما البعد النفسى فله خصوصياته التى لا بد أن تستغلق علينا بل أن الموقف من المفكر حتى على مستوى المذهب لا بد أن يشوبه كثير من الاختلاف أيضا ، تبعا لاختلاف نظرة الباحث ومذهبه . فلو أخذنا نيتشه لوجدنا من الباحثين من اعتبره وجوديا ككير كجورد(١١) ومنهم من نفى ذلك تماما(١٢) ، وثالث ينطلق من منطلق أخلاقى فى دراسته للفلاسفة ذهب الى ان فكرة تركيبة سم وفلسفته انما يهتدى بها الحكام المستبدون الذين ينقضون على القطيع حيث (يرون أنفسهم خلال مرآة مكبرة فتراهم يرفعون أنفسهم فوق هامات العالم كله)(١٣) . ومع ذلك فهناك مفكر شرقى وجد فى نيتشة نموذجا مختلفا . فجعل فيه بدلا من مجنون متصوفا ضل الطريق اذ فقد الهداية فهو لم يحقق المثل الاسلامى فى قول لا اله الا الله ، بل وقف عند حد (لا)

---

(١٠) مراد وهبه : المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .
Blackham H.J. Six Existentialist Thinkers P. 23

وانظر ايضا :

Wern.T.E. " Nietzsche, Friedrich Wilhelm." in Academic American Encyclopedia. Vol. 14. P. 185

(١٢) فؤاد زكريا : نيتشه ، ص ٤٣ – ٤٨ .

(١٣) هنرى توماس : اعلام الفلاسفة – كيف نفهمهم ، ص ٣١٧ – ٣٢١ .

ولم يصل الى مقام (الا) فهو اذن حلاج بلا مشنقة . (قد كان سالكا ولكن ما من أحد أرى السالك الطريق ، فدب الخلل والاضطراب فى وسط وارداته القلبية)(١٤) . وانما ضل الطريق بسبب تجاربه السابقة وتأثره بالسابقين عليه ، شوبنهور ، وداروين . فالجانب الالهى فى الانسان قد تجلى عليه ولكن عاقته تجاربه السابقة .

وهكذا لو أخذنا عديدا من الباحثين الآخرين لوجدنا رؤية خاصة لكل منهم ، ولكن يبقى لنا مع ذلك أن تستعين بالمفاهيم العامة فى علم النفس فى القاء الضوء على جوانب الشخصية . ومن هذا المنطلق أستطيع القول بأن التوحيدى كان يعانى من الاحساس بالخوف ، الذى نشأ نتيجة لفقدانه الأمان فى طفولته ، وهذا الخوف هو الذى شكل مواقفه التى بدت مفرطة فى التذلل ، وفى كل عبارة من هذه العبارات نشعر بخوف التوحيدى وقلقه (أيها السيد أقصر تأميلى ، أرع ذمام الملح بينى وبينك ، تذكر العهد فى صحبتى ـ طالب نفسك بما يقطع حجتى ، دعنى من التعليل الذى لا فرد له ، والتسويف الذى لا آخر معه)(١٥) ، ومنه (خلصنى أيها الرجل من التكفف ، أنقذنى من لبس الفقر ، أطلقنى من قيد الضر ، اشترنى بالاحسان ، اعتبدنى بالشكر ، استعمل لسانى بفنون المدح ، أكفنى مئونة الغداء والعشاء . الى متى الكسيرة اليابسة ، والبقيلة الذاوية ، والقميص المرقع)(١٦) .

وهذه المعانى تترد كثيرا عند التوحيدى ، ويغلب عليه الخوف والقلق

---

(١٤) محمد اقبال : رسالة الخلود أو جاويدنامه ، ترجمة د. محمد السعيد جمال الدين ص ٢٦٣ .

(١٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٢٨ .

(١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

على نفسه ، فاذا لاحظنا مع حالته هذه ، قلقه لفقد الصديق والولد النجيب تبين لنا عمق هذا الشعور عنده ، يقول ما نصه (لأنى فقدت كل مؤنس وصاحب مرفق ومشفق)(١٧) ٠

فالاحساس بالخوف ، من جهة ، ومن جهة ثانية كان التوحيدى يعانى على ما يبدو من مزاج دورى ، ونلاحظ هذا فى كتاب (الامتاع والمؤانسة) ٠ وفى كثير من حالات الوصف عنده أو الكلام عن الأشخاص وشكوى الزمان ٠

لقد عانى التوحيدى كثيرا من ألوان الألم والحرمان النفسى والجسدى ٠ فالفقر والبؤس حتى الجوع والاحساس بالنبذ حتى الشعور بالاغتراب (وقضية الاغتراب عند التوحيدى لها مكان آخر) ٠ وقد ظل ثائرا وان بدا أحيانا فى ثوب الخانع المتذلل ، ولكنه فجأة ينفض عنه هذا الغبار ليأخذ موقفا آخر ثورة - غيظ - ينفس عنه بعبارات قاسية وجارحة تدمى من يقصده ، أو ثورة على نفسه والدنيا تأخذ مناجاة صوفية ، وأدعية حارة ، وتوبة خاصة ٠

ولكن كيف نفهم شخصيته من خلال فكره ؟ وكيف يلقى فكره الضوء على شخصيته ؟ لقد مر التوحيدى بثلاث مراحل فكرية :

المرحلة الأولى : وكان يغلب فيها التساؤل أو طرح السؤال :

فهو من هذه الزاوية يمكن أن نطلق عليه ما يقال عن سقراط من أنه (الرجل الذى جرؤ على السؤال) كما وصفته كوراميسن(١٨) ٠

واذا نظرنا فى تواريخ مؤلفاته كما أورده الدكتور الأعسم فهو كالآتى :

---

(١٧) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ ٠

(١٨) كوراميسن - سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال ، ترجمة محمود محمود ٠

(قبل - ٣٥٠ كتاب الرد على ابن جنى فى شعر المتنبى بين ٣٥٠ -
٣٦٥ - كتاب البصائر والذخائر (ثم نقحه سنة ٣٧٥ بعد ٣٥٢ -
- كتاب الحج العقلى (حج أبو حيان ماشيا سنة ٣٥٢) بين ٣٦٣ -
٣٧٠ كتاب الهوامل والشوامل (بالمشاركة مع مسكويه فى الرى)
حوالى ٣٦٨ - تقريظ الجاحظ بعد ٣٧٠ - كتاب ذم الوزيرين (ثم
نقحه سنة ٣٨٧) ، ٣٧١ - كتاب الصداقة والصديق (ثم كتب مقدمته
وخاتمته فى سنة ٤٠٠ حوالى ٣٧٢ - رسالة فى علم الكتابة .

بين ٣٧٣ - ٣٧٥ كتاب الامتاع والمؤانسة .

وأما مؤلفاته التى تعرف تواريخها فى الطور الثانى ، فهى :

بين ٣٧٥ - ٣٨٠ - رسالة فى أخبار الصوفية .

- رسالة فى العلوم .

- الزلفة .

حوالى ٣٨٠ - كتاب المحاضرات والمناظرات (بدأه ولعله أنهاه فى سنة ٣٩٠) .

بين ٣٨٠ - ٣٨٥ - رسالة الحنين الى الأوطان .

فى ٣٨٦ - كتاب المقابسات (بدأه سنة ٣٦٠ ، وانتهى منه حوالى سنة ٣٩٠ .

بعد ٣٩٠ - رسالة الحياة .

حوالى ٤٠٠ - كتاب الاشارات الالهية .

فى رمضان ٤٠٠ - رسالة الى القاضى أبى سهل . (بعد احراقه كتبه)(١٩) .

---

(١٩) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، فى كتاب المقابسات ، ص ١١٤ - ١١٥ .

ونلاحظ انه فى المرحلة المبكرة آلف الحج العقلى ، وكتاب الهوامل والشوامل ، وهو الذى لعب فيه دور المتسائل أو صاحب السؤال ومثير الاستفهام ، وذلك فى موضوعات كثيرة عن الانسان ، وحكمة الوجود ، والأخلاق ، والصداقة ، والنفس ، والجبر والاختيار ... الخ ، مما ورد فى الهوامل . ثم **المرحلة الثانية** : ونجد فيها الامتاع والمؤانسة وغيرها ، وفيها كان التوحيدى فيما أزعم فى حالة من التدين أو الالتزام الايماني الهادىء ، الى جد كبير على عكس تساؤلاته الملحة فى الهوامل . وفى المرحلتين كان التصوف طريقا مفهوما ومعروفا بالنسبة له ، بل كان محببا وانما تقصر عنه الهمة التى انشغلت بطلب الدنيا ، والبحث عن الذكر فيها ، ولكنه فى هذه المرحلة الثانية لا هو بقلق المتسائل فى الهوامل ، ولا هو بحرارة وعواطف الصوفى فى (الاشارات الالهية) .

أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة (الاشارات الالهية) وفيها يظهر كل ما جاش بصدره من تجربة الحياة ، وقد صورها فى توبة خالصة لبست ثوب المناجاة الصوفية ، فهنا يعود التوحيدى من رحلته ليركن الى جوار الله عن طريق الصوفية مختارا الأدب الصوفى غالبا لبث هذه النجوى ، وللتعبير عن هذه العواطف ، ولكنه سرعان ما يضيق بكل ما هو واسطة حتى اللغة ، ويضيق بالناس وان كانت الاشارات وصلة أخرى لمحاولة ايجاد صياغة للعلاقة ، ولكنه يحرق كتبه ساخطا مختارا ، ولعله ركن الى الصمت . وفى الصمت أحيانا أبلغ تعبير !!! لا نعرف كم دام صمته هذا ؟ ولكن ما يروى عنه فيه على الأقل من الدلالة على ما انتهى اليه من تسليم هادىء ، وركون مطمئن ، وحب خالص ، وائتناس لا حد له بالله . فأخيرا وقد يئس من كل لذة جزئية ، ركن للمطلق واستراح اليه . وقد روى العسقلانى ما نصه (وقال أبو سعد المطور : سمعت فارس بن بكران الشيرازى يقول ، وكان

من أصحاب أبى حيان التوحيدى قال : لما احتضر أبو حيان كان بين يديه جماعة فقالوا اذكروا الله فان هذا مقام خوف ، وكل يسعى لهذه الساعة وجعلوا يذكرونه ويعظونه فرفع رأسه اليهم وقال : كأنى أقدم على جندى أو شرطى انما أقدم على رب غفور ، وقضى)[٢٠] ٠

وهذا نتيجة لازمة عن تعبيرات الاشارات ومنها (اللهم : انا نهب بريح ربوبيتك ، ونزكو بعز سطوتك ، ونقول باذنك ، ونسكت للعجز عن وصفك ، ونتفكر متحيرين فى عظمتك ، ونفتخر منتسبين الى عبوديتك ، ونذل بذكرك ، ونذل لأمرك ، ونحن فى كل حال الى وجهك ونغار عليك ، ونرى أن لا تصل اليك الا بأن نتقصى من كل ما هو سواك شوقا الى السكنى فى ذراك ، ونزاعا الى أن نراك)[٢١] ٠

وأيضا (الهنا : جهلوك فخالفوك ، ونكروك فجحدوك ، ولو فطنوا لما فاتهم منك لأحبوك ، ولو أحبوك لعبدوك ، ولو عبدوك لعرفوك ؛ ولو عرفوك لكنت لهم فوق الأم الرءوم ، الأب الرحيم يا ذا الجلال والاكرام)[٢٢] ٠

وشكوى التوحيدى التى لازمته طوال حياته ومنذ البداية تظهر معه فى الهوامل الذى يعتبره الأستاذ أحمد أمين أول مؤلفاته ، اذ يقول (ويظهر اننا اذا أردنا أن نؤرخ كتب أبى حيان المتداولة بيننا وجدنا أولها الهوامل) ويشير مسكويه الى شكوى التوحيدى فيقول (قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان ، واستبطأت بها

---

(٢٠) ابن حجر العسقلانى - لسان الميزان جـ ٦ ص ٣٧٠ ٠

(٢١) الاشارات الالهية ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ ٠

(٢٢) الاشارات الالهية ، ص ٣٥٥ - ٣٥٦ ٠

الاخوان فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض المقيم)(٢٣) ٠

وهذا يعنى ان الحرمان لازم التوحيدى ، وأن هذه الحياة العاثرة وسوء الحظ ، وخشونة وقسوة البشر معه لم تفارقه أبدا ٠ ولى أن أعجب وسط هذه القسوة ، ووسط هذا العذاب ، والشعور بالامتهان ، وتكالب الظروف ، كيف صمد التوحيدى ، بل كيف استطاع أن يحتفظ بكل هذا الصفاء الذهنى ، وهذه المعرفة الواسعة ، وهذا التحصيل الذكى ، وأقصد به التحصيل الذى ليس هو مجرد حفظ ، بل هو تحصيل تفاعل ، لانه ينتج فكرا جديدا ناضجا ، ويثير اشكالات فلسفية متعددة ، كيف استطاع بحق أن يتحمل كل هذا الظلم والهوان ؟

وما كان الرد على شكواه دائما الا الخيبة ، وهذا مسكويه يخاطبه قائلا (فأنظر الى كثرة الباكين حولك وتأس ، أو الى الصابرين معك وتسل فلعمر أبيك انما تشكو الى شاك وتبكى على باك ، ففى كل حلق شجى ، وفى كل عين قذى ، وكل أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبدا عنه ، ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا : صديقك آخر هو أنت الا أنه غيرك بالشخص)(٢٤) ٠

ومما يلفت النظر ويستأهل المناقشة موقف التوحيدى من الناس ، فالتوحيدى مع انه يرى الشر طبعا فى البشر فيذكر على لسان فتى من خراسان قوله (الاحسان من الانسان ذلة والرحمة من القادر أعجوبة ، والظلم من المذل مألوف)(٢٥) ٠

---

(٢٣) أحمد أمين ـ مقدمة الهوامل والشوامل ، ص ى ٠

(٢٤) الهوامل والشوامل ، ص ١ ، ٢ ٠

(٢٥) مثالب الوزيرين ، ص ٣٤٩ ٠

وهو يقول صراحة ان (الشر طباع ، والخير تكلف ، الطينة أغلب). ومع انه ساء ظنه الى هذه الدرجة بالناس فقد ظل يأمل فيهم وفى الزمان حتى لحظات اليأس ، وفيها يتكشف له عبث الرغبة فى الجزئيات ، وسخافة التكالب على الدنيا ، وفجاجة التمسك بمظاهرها . فجاء موقفه وكأنه حكم بلا جدوى ما كتب وسطر ، أو كأنه يحكم بلا جدوى حياته ، أو لعله أراد أن يحكم بعدم استحقاق الناس لما عاشه . أقول ان ما يلفت النظر ان التوحيدى ظل يشكو الى الناس حاله ، الزمان ، وان بدأ للعيان ان الشكوى هى شكوى مادية فقط ، وأخشى بذلك أن نكون قد بسطنا الأمور جدا ، فالأغلب ان الشكوى المادية هى السطح الخارجى ، وما غربة التوحيدى عن فقر وحرمان مادى ، وكأننا لو عوضناه لتغير كلية ، ولكننى أرى أن غربة التوحيدى أعمق بل لعله لو وجد ما طلب ما سكن وارتاح ، بل كانت تخف نبرة الحزن فترات ، ولكن هذه الزفرات كانت لا بد أن تجد لها منفذا . حقيقى أن التوحيدى يبدو وباعترافه يطلب الذكر بين الناس ، ولكننى أزعم أنه حتى لو تحقق له ذلك ما كان سيجد الهدوء بل لظل فى غربته وألمه ، يشكو عزلته وفقدانه التواصل مع الآخرين . فغربته وجودية ، انها تفاعل مع الحياة وموقف منها . أعود فأقول : ان التوحيدى لم يكف عن الشكوى لانه لم يكف عن الأمل فى التواصل ، وربما استطاع علم النفس الوجودى أن يفسر لنا موقف التوحيدى على أنه موقف من الحياة ، ورسالة موجهة الينا ، هذه الرسالة (وجود انسانى)(٢٦) ، لقد كان التوحيدى يشكو وهو يأمل فى التواصل وفى محاولة للامتلاك . ونجد مسكويه يدرك بحق عزلة الانسان الحقيقية وأنه جزيرة يتألم وحده ، ويرى ان لكل مشاكله

---

(٢٦) فخرى الدباغ — علم النفس الوجودى ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد العشرون ، اكتوبر ١٩٦٦ .

وهمومه ، ودموعه أيضا (انما تشكو الى شـاك ، وتبـكى على باك)(٢٧) ٠
ولذلك نرى مسـكويه يدعو الى سلوك قد يكون موفقا فى الحياة فى تحقيق النجاح فى الحياة العملية مع الناس ، ولكن بأسلوب سطحى لأنه قائم على المغالطة مع النفس أو أنه بتعبير أدق أسلوب (الأنذال) على حد تعبير (سارتر) بينما أسلوب التوحيـدى هو أسلوب (الغشاشين) ٠

فمسـكويه يقول (وبعد ، فانى أرى لك اذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم وآثرت لـذة العمر وطيب الحياة ، أن تسامح أخاك ، وتغالط فيه نفسك ، حتى تغضى له عن كل حق لك ، وترى عليك ما لا يراه لنفسه)(٢٨)٠ ويقول (ولا تعود عشيرك وجليسك شكواك فيأنس به ثم لا يشكيك ولا تكثر عليه من العتب فيألفه ثم لا يقبله ٠ هذا ان لم يكن عنده لك أكثر مما عندك له ، ولم تهجم منه على صدر محتش وغرا ، وقلب ممتلىء رضا ، فانك حينئذ تهيج بلابله ، وتثير ضـغائنه وتذكره ما تناساه كرما أو تكرما ٠ وطواه حلما أو تحلما ، وهذا ان أنصفك فلم يتسرع اليك ، وصدقك فلم يتكذب عليك ، ومن عرف طبع الزمان وأهله ، وشـيمة الدهر وبنيه لم يطمع فى المحال ، ولم يتعرض للمتنع ، ولم ينتظر الصفو من معدن الكدر ، ولم يطلب النعيم فى دار المحنة)(٢٩) ٠

ولا أنـكر طبعا مدى واقعية مسـكويه هنا فهو يدرك سلوكيات البشر، وديناميات التفاعل الانسانى ، ولكن التوحيـدى يدرك ذلك أيضا وهو نافذ البصيرة فى الناس فيصف أخلاقهم ، ويدلل على الباطن من السلوك الظاهر بلمحة أو ايماءة ٠٠٠ الخ ٠ ولكن مسـكويه بعد أن أدرك قانون التعامل البشرى وضع يـده على الحل الأمثل فى السلوك العملى ، أما التوحيـدى حتى بعد أن عرف هذا جيدا بل ربما أنفسل لأنه ـ وكما رأى الأستاذ أحمد

(٢٧) الهوامل والشوامل ، ص ١ ٠
(٢٨) الهوامل والشوامل ، ص ٢ ٠
(٢٩) الهوامل والشوامل : ص ٣ ٠

أمين بحق (واسع الأفق متعدد النواحى ، وهو فى ذلك أيضا يفضل مسكويه اذ كان فيلسوفا مع الفلاسفة ومتكلما مع المتكلمين ، ولغويا مع اللغويين ومتصوفا مع المتصوفين ونحو ذلك)(٣٠) (وكان مسكويه أضيق منه أفقا)(٣١) •

أقول ان مسكويه حل الاشكال كأى رجل خبير بالحياة ، ولكن تغلبه روح التجارة ، ألم يكن حسب تعبير أيامنا هذه وزيرا للمالية ، ومديرا لمكتبة عضد الدولة(٣٢) واذن فقد أخذ ما يلائمه ، أما التوحيدى الفيلسوف فقد رأى الأشكال ، وكشف تعقيداته ، وتعذب فى محاولة الفهم ، وراح يعيش المشكل ولا يبحث عن مجرد تكيف مع الواقع ، وليس كل تكيف مع الواقع هو فى حقيقته نجاحا أو حتى حالة سوية • لقد كان تفاعل التوحيدى مع الحياة فريدا مؤكدا بذلك الطابع الذاتى لهذه التجربة الحية ، وقد وجد غايته فى المناجاة الصوفية وكأنه (لبويتيوس) فى (عزاء الفلسفة) عندما حكم عليه بالاعدام فتصور الفلسفة التى نشأ فى بيتها وتعلم على يديها • وقد جاءته تخفف عليه ما هو فيه وتقاسمه آلامه وهو الذى تحمل من أجلها كثيرا من الآلام(٣٣) ، أقول كان التوحيدى وجد عزاءه فى الصوفية ، وفى أعذب صور المناجاة ، انه الانسان بضعفه وآماله ، ومخاوفه ، وحبه وشوقه ، أمام الله ، الله فى هذا التصور المطلق التنزيه كما يصوره الاسلام • (والى من تكلنا ونحن خلقك ؟ تولنا كيف شئت ، ساخطا وراضيا ، فقد استسلمنا وسلمنا)(٣٤) •

---

(٣٠) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ، ص و •

(٣١) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ، ص و •

(٣٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١ •

(٣٣) عبد الغفار مكاوى : عزاء الفلسفة لبويتيوس ، تراث الانسانية ، مجلد ٦ ، ص ٥٦٢ — ٥٧٦ •

(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٠ •

ثقافة التوحيدى

تميزت ثقافة التوحيدى : بالتنوع ، والتعمق ، والابداع ، فاما عن التنوع فنجده فى المدى الواسع فى مجالات الفكر التى يتناولها بالسرد أو النقل أو المناقشة ، وابداء الرأى فى هذه الاتجاهات المختلفة ، وقد غزر انتاجه وكثرت معارفه فكتب رسالة فى العلوم ، ورسالة فى فن الكتابة فتحدث فيها عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلمه ، وتحدث فى النحو وكتب (رسالة الحياة) ، وكتابا فى الصداقة والصديق ، وذكر فى كتابه (الامتاع والمؤانسة) وكتاب المقابسات ، البصائر والذخائر ، ألوانا شتى من المعارف ٠

أما التعمق : فنلمحه فى عرضه لهذه الأفكار والاتجاهات المختلفة ٠

والتوحيدى لا يدعى ما ليس عنده ، بل هو أقرب الى التواضع منه الى أى شيء آخر ، اذا كان الأمر متعلقا بالعلم والعلماء(١) ٠ وهو مع كثرة الموضوعات التى يكتب فيها نجده فى جلها متمكنا من موضوعه محيطا بدقائق علمه ٠

أما ابداعه : فكان فى أكثر من جانب وأولها هذه الموسوعية التى تميز بها فى خاصية الاتفاق أو الموافقة بين هذه المعارف فنجده قد فلسف الأدب ، وأدب الفلسفة حتى ليأتى وصف ياقوت له بأنه : (فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة)(٢) صادقا كل الصدق ، ونجده أيضا فى قدرته على

---

(١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٢ ٠

(٢) ياقوت : معجم الأدباء : جـ ١٥ ص ٥ ٠

صياغة الأفكار الفلسفية فى أسلوب أدبى متميز ، مبسطا الفلسفة ، مقربا مسائلها للعامة ، وقد بلغ شـأوا بعيدا فى المناجاة الصوفية ، نلمح ذلك فى (الاشارات الالهية) ، وبحق عده آدم متز أعظم كتاب النثر العربى على الاطلاق ٠

وهو ان كان قد تأثر بكثير من رجال الثقافة والعلم فى عصره (الذى كان من الناحية العلمية تتويجا للأعمال الثقافية السابقة والجهود المبذولة فى الترجمة والتأليف والشروح أو التلخيص)(٣) فقد كان عمق ثقافته وتنوعها معا مكملين لابداعه الذى تمثل فى الاسـتفادة من هذه المعارف فى المناقشة ، ومقارنة الفكرة بالفكرة ، وايضاح الغامض ، وتحديد المعنى تحديدا واضحا ، ولعل ذلك من أهم ملامح التوحيـدى الفكرية ، كل ذلك يصب فى أسلوب أدبى مميز ٠

وقد قيل أيضا (أن التنوع الشـديد فى ثقافة أبى حيـان هو الذى أعطـاه الحق فى أن يقرن نفسه بالجاحـظ حتى غدا البعض متجـاوزا فى تقديره ٠٠٠ فاذا كان الجاحـظ أستاذ علماء الكلام فى الأدب فى القرن الثالث فأبو حيـان كان أستاذ الفلاسفة فى الأدب فى القرن الرابع ٠٠ فلقد اتسم تراث أبى حيـان بمزية الاختصاص اضافة الى التنوع)(٤) ولا أحد ينكر الاتجاه الفلسفى عند كل من الجاحـظ والتوحيـدى ٠ وان تحرج البعض فى وصفهما (بالفيلسوف)(٥) ، الا أن التوحيـدى صلته بالفلسفة صلة مباشرة وقوية ومن هنا كانت ضرورة دراسته فلسفيا ، وذلك لأكثر من سبب أيضـا :

---

(٣) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ١ ص ٤٢٤ ٠
(٤) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٧١ ٠
(٥) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٧١ ٠

أولا : نلمح فى كتبه تأثرا بالفكر الفلسفى الى حد كبير بحيث يؤدى تحليل أعماله الى وجود اتجاه فلسفى واضح ٠

ثانيا : ان دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر هام للغاية فى اطار دراستنا للتراث ، اذ أن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث ، وبنيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى ٠ والواقع أن أبا حيـان (لم يكن ليحسب شخصا عاديا فى مسار أهل الأدب والفكر ، بل امتاز بعبقرية ذات نفح خاص هى هذا الاقتدار العظيم على الجميع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار)(٦) ٠

ثالثا : ان التوحيـدى كان متصـوفا وقد بلغ فى مناجاته وابتهالاته شـأوا بعيدا فى (الاشارات الالهية) ٠ ان يكن قد تأثر وأعجب بهم حيث صحبهم فى أول أمره ، ثم انقطع عنهم ، ثم عاد ليصحبهم فى فترات مختلفة من حياته ، واذا كان يمكن القول بأن التوحيـدى قد تأثر بكثير من الصوفية قبله أو من معاصريه(٧) ، الا أن (الناظر فى بعض ما وصلنا من كتابات هؤلاء الاعلام يجد بونا شاسعاً بينهم وبين أبى حيـان من حيث المنزلة الأدبية للمناجيات والأدعية والخطابات الصوفية)(٨) ٠

ولكن يبقى لأبى حيـان تميزه الأدبى والروحى والفـكرى أيضـا ، اذ امتزجت تجربته الروحية بتجربته فى الحيـاة الاجتمـاعية ، وقد خاض غمارها يشاهد ويراقب وينقد وينصح ويتقرب فيفشل ، ويطلب الأجر فيرد خائبا ، ويسعى للمكانة الاجتماعية بأدبه وعلمه فيعود مجروحا ، ويخوض

---

(٦) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٣ ٠

(٧) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ١٩ ٠

(٨) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ١٨ ٠

فى النفس الانسانية فى عصره ممثلة في الأديان والعلماء والوجهاء فيلحظ ما خفي من أسرار النفس وخباياها ، ويقف على ما انطمس على غيره من بواعث السلوك وغاياته ، ويستمع الى أساتذة عصره فى الفقه والنحو واللغة والفلسفة وغيرها من العلوم ، ويشارك مجالس الأدباء والوزراء ، ويرصد هذا التفاعل الاجتماعى الحى فى هذه المجموعات • وينظر الى مجتمعه وطبقاته فاذا به يستخرج أنماط السلوك والقيم فى هذه الطبقات من التجار والعلماء والوزراء والعامة ، وكان للفلسفة أثر كبير فى نفسه ، ولكن كان للدين الأثر الأول والأعمق وللتجربة الروحية (وقد نشأ أبو حيان سنيا مهالا الى الحديث والأثر)(٩) •

لذا فلا غرابة أن يرفض علم الكلام ، وينقد أصحابه ، ولكنه لا يرفض الفلسفة ولا يجد تعارضا بينها وبين الدين ، وانما يختلفان فى الطريق (فيما ذهبت جماعة السجستانى) •

وقد تعرف التوحيدى على الصوفية وصحبهم فى فترة مبكرة فيما نعلم فتتلمذ على أحد اعلام الصوفية فى عصره(١٠) وكان قد حج عام ٣٥٣ حيث تعرف فى مكة على مجموعة من الصوفية وسأل أحدهم عن معنى الحديث « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا ، فطوبى للغرباء من أمتى » (وهذا السؤال يكشف عن روح المريد ، لان هذا الحديث كان شاغلا لأذهان المتصوفة ، واهتمام أبى حيان به نوع من اشغال بال المريد بما كان يدور حول هذا الحديث من آراء وتفسيرات)(١١) • وربما يشير هذا الى بواكير اهتمامه بقضية الاغتراب •

---

(٩) احسان عباس أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٤ •

(١٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢ •

(١١) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٥ •

ومن جهة ثانية يظهر السؤال دلالة واضحة على شعور التوحيدى بالاغتراب فى مرحلة مبكرة من عمره ، ولعل هذا الشعور قد عاشه التوحيدى فى فترة صباه ، وازداد مع الوقت فى المنحى الروحى تعميق هذا على المستوى الفكرى مع ازدياد ادراكه لقضايا الانسان وتساؤلاته حول المصير الانسانى وحول الحكمة فى الوجود ، وكانت قمة هذا الشعور حيث تحول لقضية تناولها فى شكل مناجاة صوفية ، ولم يخف الأثر الفلسفى فى تصوف التوحيدى فجاءت الاشارات الالهية فى قالب فريد ، وقد كتبها فى قمة نضجه الأدبى والفكرى تثريها تجربة حية غنية ، وان كانت مؤلمة وممضة • فاستطاع بذلك (أن يمزج فى اشاراته الصوفية بين كتابة النماذج للرسائل الصوفية وبين التعبير الوجدانى الذاتى ، فانه ارتفع بأسلوبه الى درجة لم يبلغها أى من المتصوفين قبل ، بل الى درجة لم يكن قد بلغها فى أى من مؤلفاته السابقة أيضا)(١٢) •

وقد تعرف على مجالس العلم والأدب ورجاله فى عصره حتى (قل أن نجد شخصية فى عصره بغدادية أوبصرية أو رازية أو خراسانية أو سجستانية حجازية أو شامية الا التقى بها وتحدث اليها وروى عنها)(١٣) •

وفى المقابسات نجد روايات عن مجلس السجستانى ومجلس أبى الحسن العامرى ، ومجلس يحيى بن عدى ، ومجلس عيسى بن على ، ومجلس أبى بكر القومسى ، ومجلس أبى زكريا الصيمرى وكان يحضر هذه المجالس اعلام العصر فى الأدب والفلسفة واللغة •

---

(١٢) وداد القاضى : مقدمة الاشارات ، ص ٢٠ •

(١٣) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٢٤ •

وقال ياقوت عنه (كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأى المعتزلة ، وكان جاحظيا يسلك فى تصانيفه مسلكه ... وهو (كثير التحصيل للعلوم فى كل من حفظه ، واسع الدراسة والرواية ، وكان مع ذلك محدودا محارفا يتشكى صرف زمانه ويبكى فى تصانيفه على حرمانه)(١٤) .

وقال عنه السبكى و (كان اماما فى النحو واللغة والتصوف فقيها مؤرخا)(١٥) . اما إبن حجر العسقلانى فيقول (وقال ابن النجار فى الذيل كان أبو حيان التوحيدى فاضلا لغويا نحويا شاعرا له مصنفات حسنة وكان فقيرا صابرا متدينا حسن العقيدة ، سمع أبا بكر الشافعى وأبا سعيد السيرافى والقاضى أبا الفرج المعانى وأبا الحسن بن شمعون وغيرهم ومن شعره :

قل لبدر الدجى وبحر السماحة　　والذى راحتاه للناس راحة
ما تركت الحضور سهوا ولكن　　أنت بحر ولست أدرى السباحة

ويقول السبكى (وتفقه على القاضى أبى حامد المرزورى وسمع الحديث عن أبى بكر الحلدى ، ولعل القاضى أخذ عنه التصوف ، وغيرهم روى عنه على بن يوسف ومحمد بن منصور بن حكمان وعبد الكريم الفارسى ومحمد ابراهيم ابن فارس الشيرازى ، وسمع منه أبو سعد عبد الرحمن بن محمجة الاصبهانى بشيراز فى سنة أربعمائة)(١٦) .

---

(١٤) ياقوت : معجم الأدباء جـ ١٥ ص ٥ ـ ٦ .
(١٥) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٢ .
(١٦) العسقلانى ، المرجع السابق ، ص ٣٧٠ .

من سمات الوضوح فى فكر التوحيدى
تحديد معانى الألفاظ

ويهتم التوحيدى اهتماما بالغا بتحديد معانى الألفاظ ، ولكنه عندما يفعل ذلك لا يقصد التعريف اللغوى أو القاموسى فقط ، ولكنه يريد أيضا أن يوضح مفهوم الحد ، وهو اذ يذكر الحد يقول وانما أعنى به كذا وكذا ، ولذلك (فتحليلنا لمفهوم أى حد منطقى مثلا ان هو الا تركيب لما صدقاته وبالعكس)(١) • ولا أريد أن أجعل من التوحيدى فيلسوفا تحليليا بالمعنى المعاصر ، ولكن أقول انه يريد (لكونه مفكرا واضح التفكير) أن يحدد مفهوم اللفظ ، حتى لا تختلط المفاهيم للحد الواحد ، فيحدث من ذلك خلط فى الفهم • وهو بعد أن يقوم بذلك ، وبناء على المفهوم الذى يطرحه يقدم أسئلته أو اشكاله وجوابه • وهو هنا انما يذكرنا بسقراط فى طلب الحد فيما يصوره أفلاطون فى محاوراته عندما يسأل سقراط محدثه ماذا يعنى بكذا وكذا • مثل ماذا يعنى بالعدالة • ومن هذا المنطلق يجرى حواره حتى يصل الى المعنى الصحيح فيما يراه ، وما يوافقه عليه محاوره ، ليصل بذلك الى حقيقة يمكن الاعتماد عليها •

ويسأل التوحيدى عن الحياء ، ولكنه يسأل أولا ما هو ، وفى ذلك تحديد ما يقربه من البغية ويسهل درك الحق ، ويسأل عن التناقض فى السلوك الانسانى ، ومن هذا ان الانسان يستحى من القبيح مرة ولكنه يتبجح به مرة أخرى فما السبب ؟ وكما هو واضح من النص يظهر اثر هذا التحديد فى تقريب وتسهيل درك الحق ، وهو يحاول بتعدد أوجه السؤال

---

(١) عزمى اسلام : فتجنشتين ، ص ٦٢ -

أن يحدد أيضا مسار الاجابة أو تحليلها ، فهو بعد أن يسأل عن الحياء يتبع ذلك بالسؤال عن قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) (الحياء شعبة من الايمان) ويسأل كيف يكون كذلك والإيمان فعل والحياء من آثار الطبيعة كما أشار بعض العلماء • ويحلل سؤاله الى عناصر أوضح وأبسط ، فيسأل اذا ما كان الحياء محمودا فى كل موضع أم هو فى شأن دون شأن ، ومقبول فى حال دون حال ؟

وهو باثارته لهذا الإشكال حول موضوع الحياء بوصفه شعبة من الإيمان يطرح للنقاش أيضا ضمنيا عناصر الايمان ، وكذلك يطرح صفه أخلاقية ، ويحدد أبعادها بعد أن يطلب المراد بها بدقة ، ويعد بتحديد المعنى • وأحيانا أخرى يلجأ الى تعريف اللفظ عن طريق تعريف المناقض له ، وقصده في ذلك كله توضيح الفكر وجلاء الغامض بقوله (ما الخصائص الفارقة بين حقائق المعانى فى ألفاظ دائرة بين أهل العقل والدين ، وهى أسماء طابقت أغراضا لكنها خفية الأصول جلية المعانى) •

وهو يسأل أيضا : ما القوة ، والقدرة ، والاستطاعة ، والطاقة فهى وفاء القوة بالمحمول عليها ، والشجاعة ، والنجدة والبطولة والمعونة ، والتوفيق • واللطف ، والمصلحة ، والتمكن والخذلان ، والنصرة ، والولاية ، والملك ، والرزق والدولة ، والجد والحظ ، وهو يقول بعد ذلك (فانا المحدود والمحدود ، والمحظوظ ، والحظى والجدى ، فكل ذلك مراد به معنى ، ومرمى به غاية ، ولكن البيان عنها عزيز والتحقيق فيها شديد)(٢) •

ومن أدل الأشياء على عناية التوحيدى بتوضيح مراده أيضا النص الآتى اذ أنه بعد أن يتحدث عن الديانين الذين افتقدهم عصره يقول :

---

(٢) الهوامل والشوامل : ص ٩٤ ـ ٩٥ ، مسألة ٣٤ •

« وكانوا اذا تلاقوا تواصوا بالخير وتناهوا عن الشر ، وتنافسوا فى اتخاذ الصنائع وادخار البضائع : أعنى صنائع الشكر ، وبضائع الأجر »(٣) .

ومن ذلك أيضا سؤاله عن الفرق بين الحادث والقديم ، وبين القديم والعتيق ، ويرى التوحيدى ان الحادث من شأن الحى الذى يلهج ، وللحادث التعجب ، أما القديم فله التعظيم والاجلال ، والقديم اما بالزمان ، واما بالدهر، أما قديم الزمان فمثل المعادن التى بعد العهد بمبادئها ، وأما قديم الدهر فالعقل والنفس والطبيعة ، فالنفس عنده على هذا قديمة بالدهر ، والله يسمى بالقديم لهذا السبب ولأن العتيق قد تعنى التعظيم ولكن من جهة ثانية تعنى قدم مجهول من الزمان(٤) . واذا كان التوحيدى قد وصف الله بالقدم والنفس أيضا فهو يحلل بعد ذلك معانى الحادث والمحدث والحديث ، وعنده أن « الحادث ما يلحظ نفسه والمحدث ما يلحظ مع تعلق بالذى كان عنه محدثا . والحديث كالمتوسط بينهما مع تعلق بالزمان ومن كان منه وهنا شىء آخر ، وهو الحدثان والحدثان ، فأما الأول فكأنه لما هو مضارع للحادث ، وأما الحدثان فكأنه اسم للزمان فقط(٥) .

---

(٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٧ .
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٤ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٥ .

الباب الثانى

الإلهيات فى فلسفة التوحيدى

الفصل الأول

رأى التوحيدى فى الفلسفة وعلم الكلام وعلاقة الفلسفة بالدين

- موقف التوحيـدى من الفلسفة .
- رأى التوحيدى فى الدين والفلسفة ـ اخوان الصفا .
- رأى التوحيـدى فى علم الكلام والمتكلمين .

١ - موقف التوحيدى من الفلسفة

ذكرت ان التوحيدى قد تبع مدرسة السجستانى فى فصل الفلسفة عن الدين ، وان قالت أن الفلسفة طريق والدين طريق ، والوحى لا يحتاج الى الفلسفة ، والفلسفة تحتاج الى الوحى ، وكان موقف التوحيدى من الفلسفة موقف الراضى والمعجب • أما موقفه من علم الكلام فكان موقف الرافض له ، اذ يرى فيه قولا بلا عمل ، هذا والتوحيدى ينصف العقل ويجعل له مكانا لائقا فى بنائه الفكرى ، فيجل البحث فى العقل ، الذى هو « أفقه أعلى وعالمه أشرف ، وآثاره ألطف ، وميزانه أشد اتصالا ، وبرهانه أبعد مجالا ، وشعاعه أقوى سلطانا ، وفوائده أكثر عيانا(١) •

ويرى التوحيدى أن غاية الفلسفة هى التوحيد فاليه (تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المتشعبة)(٢) •

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك اذ يرى ان المتفلسف الحق لا بد له من العمل بما وصل اليه بحثه الفلسفى ، فالفلسفة والأخلاق العملية مرتبطتان ، فكأنه فى ذلك يأخذ موقف سقراط عندما يجعل الأخلاق معرفة: فالتوحيدى يرى ان التفلسف على بصيرة يقتضى السير فى نفس ما يؤدى اليه الطريق الفلسفى ، وبالتالى فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك المخالف لحسن الخلق من كرم وتدين ، ويستنتج من ذلك فى تطبيق عملى انه لن يوجد متفلسف على بصيرة وعلم يرضى سيرة ابن العميد أو يحمد

---

(١) الهوامل والشوامل : ص ١٢٧ •

(٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٣٥ •

هديه أو يراه قدوة ، أو يعده سعيدا(٣) .

وبالتالى يصبح فعل المتفلسف عند التوحيدى مجاهدة للنفس ، ومعاناة وليس مجرد ترديد ألفاظ ، وذكر حكم ، ولذلك يعجب التوحيدى بمن يذكر أنه يتفلسف أو يذكر أقوال الفلاسفة ويدعى دراسة الفلسفة دون عمل (فكأن الفلسفة انما تكون بالدعوة باللسان من غير عمل ومعاناة ورياضة وقمع الشهوة اذا غلبت ، وردع النفس اذا طغت ، واستصلاح الأمور بالعدل المؤثر فيها وطلب السعادة ، والفوز فى العاقبة على ما رسمه علماؤها وحققه حكماؤها ، هيهات : ظن لا تسافر فيه العين ، وقول لا يصبر على لفح الكير(٤) .

والتوحيدى يحترم الفلاسفة ، ومن ذلك ما يقوله عن سقراط وهو يعرض رأيا له فى النفس ، ثم يعلق على قول سقراط قائلا (وهذا الذى قاله هذا الفاضل بين)(٥) مما نرى منه اكبارا لشيخ فلاسفة اليونان . ولكن وهو يتحدث عن المعرفة والسلوك يرى ان من الفلاسفة من يذم مقابح الأخلاق، ومع ذلك يفعل ما قد ذمه من السلوك ، فمثله فى ذلك مثل الطبيب الذى ينهى عن التخليط فى المآكل ثم ينهمك فى كثيره ، لكن ذلك لا ينفى ان المتفلسفين هم أطباء النفوس ، يقول (ومن المتفلسفين الذين هم أطباء النفوس من كان يذم مقابح الأخلاق ومفاحش الأفعال ويرتكبها فى خلواته)(٦) .

ولكن يبدو أن التوحيدى لا يرى فى ذلك تفلسفا على الحقيقة فالموقف الحقيقى للمتفلسف والفيلسوف هو العمل بما يقول ، ولذلك فهو يقص علينا

---

(٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٣٥ .
(٤) مثالب الوزيرين : ص ٣١٣ .
(٥) رسالة الحياة : ص ٦٤ .
(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٧ .

فى (الصداقة والصديق) أنه قد سأل عن شخص يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف ، مما كان عند التوحيدى موضعا للاستنكار والتعجب ، يقول (قلت لعلى بن القاسم : كيف يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف ؟ قال : يا هذا ، الدين الذى نشره الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ينافق به ، ويكذب فيه ، والفلسفة التى وضعت على ألسنة قوم مجهولين لا يجوز أن ينافق بها ويكذب فيها ؟ انما كان يتشبع بما يقوله ويدعيه ، ويحب أن يكون مباينا لهذا السواد الذى هو فيه ٠ وحب الجاه ، وحب الرئاسة ، وحب المال مهالك الخلق أجمعين)(٧) ٠

والتوحيدى اذ يهتم بالمقارنة بين الموقف الفكرى والسلوك يعجب مثلا من ابن العميد كيف يكون على هذا البخل والنذالة وهو يدرس أفلاطون وسقراط وأرسطو ، ويقف على كلامهم فى الأخلاق وحدودها وكيف أنهم أوضحوا خفاياها وميزوا رذائلها وبينوا فضلها ، وحثوا على التخلق بها(٨) ٠

وهؤلاء الفلاسفة انما دعوا الى الزهد فى الدنيا والقناعة باليسير من حطامها ، وبذل الفضول للمحتاجين والمنتجعين بسببها والاكتفاء بما يمسك الرمق ، فالسعادة العظمى فى رفض الشهوات ، والاحسان الى الناس ، وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداء ولا طلب جزاء ولا استحماد ٠ واذا كان التوحيدى يذكر أيضا على لسان على بن المنجم أن البخل غالب على أهل الفلسفة الا أن ذلك قائم فى رأى على بن المنجم فى تعليله لقوله على النجوم والتنجيم : والغالب فيما يقول التوحيدى فيما سبق على لسانه أن ينسب الفضل اليهم ٠

---

(٧) الصداقة والصديق : ص ١٩٠ - ١٩١ ٠

(٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ ٠

والتوحيدى فى ميدان الفلسفة يرى أن أبواب البحث عن كل موجود أربعة وهى : هل - وما - أى - ولم(٩) . وهو يطرح فى مرحلته المبكرة سؤالا حول السؤال الفلسفى عن المعدوم ويعجب من الاختلاف فيه ، وعن سبب اطالة المتكلمين فى اسمه . وهو فيما يقول لم ير مسألة لا تمكن من نفسها غيره .

واذا كانت الفلسفة تعرف أحيانا بموضوعاتها أو مباحثها ، كمبحث المعرفة ، أو مبحث الوجود ، أو مبحث القيم . فالاجابة على ما تثيره هذه الموضوعات هى التى تكون المذهب أو تشكل فكرة بنية فلسفية ، فالواقع أن المذهب هو اجابة على أسئلة واثارة للمشكلة قبل هذا ، فالفلسفة من هذه الزاوية هى التساؤل اذن ، وفى الاجابة والسؤال أحيانا خروج عن المألوف ، ولم يكن سقراط وهو يستخدم منهجه المسمى التهكم والتوليد ، والذى هو فى محوره طرح للأسئلة حول الموضوع المثار انطلاقا من رأية ان المعرفة تذكر ، أقول لم يكن سقراط الا سائلا وفى سؤاله هذا يطرح من قبل سؤالا آخر حول ما اذا كانت المعرفة مكتسبة أو سابقة ؟ أهى تذكر أم تعلم ؟ وما حدودها ، وما الوسيلة اليها ، وقبل كل ذلك ما امكانياتها ، ولذلك فقد اهتم بالبحث فى الحدود ، وطلب الحد الكلى طلبا مطردا اذ غاية العلم عنده هى ادراك الماهيات ، بذلك كان سقراط (أول من طلب الحد الكلى طلبا مطردا وتوسل اليه بالاستقراء)(١٠) .

ولذلك نجده فى محاورة أوطيفرون يسأله سقراط وهو يتمنى أن يكون على حق فيما يزعمه فيقول (والآن بحق زيوسرس قل لى ما أكدت منذ

---

(٩) الهوامل والشوامل : ص ٣٤١ .

(١٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٥٢ - ٥٣ .

لحظات أنك تعلمه علم اليقين ، بأى شيء هي في رأيك التقوى ؟ وما هو الضلال سواء كان ذلك في حالة القتل أو في حالة أخرى ؟ أو ليس التقوى هي ذاتها في كل الأفعال ؟ أو ليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى ، ولكنه في ذاته مشابه لذاته ، ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة . وذلك لو نظرنا الى الأمر من حيث خاصة الضلال ذاتها ومهما يكن الشكل الذى ستكون عليه في كل الحالات واقعة الضلال)(١١) .

فقيمة التساؤل في الفلسفة تبقى دائما هي لب التفلسف اذا ما جاء طبقا لشروطه ، أى عمق السؤال المطروح ، ودقة الملاحظة ، وأحيانا أخرى اكتشاف المألوف بوصفه موضعا للسؤال لا يقينا ثابتا . ومن هنا نجد ان التساؤل عند التوحيدى قد لعب دورا أساسيا فى بنيته الفكرية ، بل لعل كتبه كلها لا تخلو من التساؤل وطرح الإجابات الممكنة ، ومعارضة الاجابات بعضها ببعض أحيانا لا بقوله بنسبية المعرفة فى كل مجالاتها كما يذهب الدكتور زكريا ابراهيم(١٢) .

وأحيانا نرى عنده تقريرا وجمعا يتبعه تعليق ومناقشة أو معارضة كما يظهر فى (الصداقة والصديق) أو حوار كما فى (الامتاع والمؤانسة) والتساؤل المباشر يظهر فى مرحلته المبكرة فى كتاب (الهوامل والشوامل) وان كان فيه الكثير مما يدور فى الحياة العامة . واذا كان كتاب (الهوامل والشوامل) من مؤلفاته فى المرحلة المبكرة فقد جاء بعد حصيلة كبيرة من الثقافة والمعرفة .

ونلاحظ ان تساؤل التوحيدى مع ذلك لم يأت تساؤلا سلبيا لأنه

---

(١١) افلاطون : أوطيفرون ، ترجمة عزت قرنى ، ص ٣٠ .

(١٢) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

كثيرا ما يحوى اجابة أو ايحاء باجابة ، كما ورد فى المسألة (١٤٧)(١٣) ـ اذ يجيب على التساؤل ثم يحيل المسألة إلى مسكويه ليقف على رأيه وذلك لأن العلم (بعيد الساحل ، عميق الغور ، شديد الموج)(١٤) ومن ذلك أيضا ما جاء فى المسألة رقم (١١) (لم قبح الثناء فى الوجه حتى تواطئوا على تزييفه ؟ ولم حسن فى المغيب حتى تمنى ذلك بكل معنى ؟ ألأن الثناء فى الوجه أشبه بالملق والخديعة ؟ وفى المغيب أشبه بالاخلاص والتكرمة أم لغير ذلك)(١٥) فالتساؤل يمكن أن ينظر اليه على أنه طرح للمشاكل الفلسفية فى الألوهية وفى الانسان • والفلسفة والطبيعة ، وأقصد بالانسان الجوانب : الايمانية ، الاجتماعية ، النفسية •

---

(١٣) الهوامل والشوامل ، ص ١٤٧ •
(١٤) المرجع السابق ، ص ٢١٥ •
(١٥) المرجع السابق ، ص ٤٥ •

رأى التوحيدى فى الدين والفلسفة ـ اخوان الصفا

الدين والفلسفة مظهران من مظاهر النشاط الروحى والعقلى فى الحضارة الانسانية ، وقد ارتقى الانسان فيهما كما ارتقى فى العلم . فمن ناحية لا يخلو الأمر من تشابه بين الأساطير المختلفة فى العالم والتى وجدت فى ظروف اجتماعية وحضارية مختلفة ، وكذلك الأمر فى الديانات . والدين من المنظور الاسلامى الذى يحاول أن يكون أيدلوجية أساسية للمجتمع ـ هذا مع مفهوم « الله » الذى يلغ أعلى درجات التنزيه ـ انما هو تعبير عن خطوة كبرى فى التاريخ الانسانى القريب ، ومحاولات اللجوء الى الرمز فى الديانات ، والفهم القائم على الرمز هو دليل حقيقى على محاولة الانسان التمسك بهذا المنبع الروحى لوجوده ، وليس مجرد محاولة من أصحاب هذه الأيديولوجية لتدارك هزيمة الفكر الدينى فى العصر الحديث .

وكما لاحظ ولتر ستيس W.T. Stace فى قوله بأن (الفكرة القائلة بأن التفكير الدينى كله ، وكذلك اللغة الدينية بأسرها يسودهما من أولهما الى آخرهما الطابع الرمزى . وربما كانت هذه النظرة قديمة قدم الدين نفسه ، ولكنها قد أصبحت اليوم شائعة مثلا فى كل أعمال الأستاذ تيلتش Tillich ولو رجعنا الى عصور سابقة لوجدناها عند شلير ماخر ، بل حتى فيما أعتقد لدى عمدة السلف الكاثوليكى : القديس توما الأكوينى)(١٦) . وأريد أن أشير الى سؤال هام يدور حول الدين والفاسفة : وأى علاقة تربط بين هذين النشاطين ؟

---

(١٦) أرنست كاسيرر : مدخل الى فلسفة الحضارة ، ترجمة احسان عباس .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أسأل هل يمكن قيام فلسفة دينية ؟ وهذا موضوع قد ناقشه كثير من المفكرين ، وذهب كاسيرر الى ان الأسطورة والدين قد صعبا على التحليل المنطقى . فالأسطورة (بلا ضبط أو ربط ، اما الفكر الدينى فليس هو بالضرورة ضدا للفكر الفلسفى)(١٧) . ولكن كاسيرر يعرض بعد ذلك رأى بسكال فى أن الغموض والابهام هما عنصرا الدين ، والى ذلك ذهب كيركجارد اذ يصف الحياة الدينية بأنها التناقض العظيم ، والدين عنده لغز ، وبالتالى فنفي التناقض فى الحياة الدينية انما يعنى تحطيمها(١٨) . والدين في جوهره (والاسلامى خصوصا) موقف من الوجود ، وموقف فى الوجود ، لأن كل دين هو فى أوله اعتراف وتصور لوجود الله ، وفي نتيجته وتطبيقه سلوك بمقتضى هذا التصور ، ولهذا قلت أن الاسلام أرقى تصور لمفهوم الله . والفلسفة أيضا ترقت وربما خالف هذا القول ما ذهب اليه أساتذة فلسفة مؤرخون كالأستاذ يوسف كرم ، فهو يقول فى ختام بحثه فى الفلسفة الحديثة : (ان المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع الى اليونان ، وان الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا مجهودهم فى تمثيلها والتفكير على غرارها)(١٩) .

ولكن وان كان من الصعب حقا وضع تعريف للفلسفة الا أننا اذا قلنا (بأن الفلسفة « مفهوم » يصدق على جهود عقلية متنافرة أشد التنافر ، وان كان يجمع بينها الاهتمام بالسؤال عن المشكلات الكبرى للوجود والمعرفة والسلوك والارادة ، والقيمة أو الاتجاه الى التفسير الشامل للعالم ، أو تفسير طبيعة الانسان ووضعه بين الكائنات ووعيه بذاته ومستقبله

---

(١٧) أرنست كاسيرر : المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(١٨) أرنست كاسيرر : المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٤٦٢ .

ومصيره)(٢٠) ٠

أقول لو أخذنا بهذا لوجدنا أن الفلسفة فى نشاطها لا بد آن تستعين بحقل آخر من حقول النشاط الانسانى فى تطوره ألا وهو العلم ومن هذه الزاوية وحتى على ابقائنا على أهم المباحث الفلسفية ـ الميتافيزيقا ـ ملكة العلوم كما يسميها كانـط ، أو (قدس الاقداس كما يصفها هيجـل) ٠ فان الفلسفة لا تستطيع أن تتجاهل هذه المحاولات فى وظيفتها ـ أقصد التحليل والتركيب، فهى فى التحليل تبدأ قبل العالم ، وفى التركيب تبدأ من حيث انتهى ٠

والدين والفلسفة قد استفاد كل منهما من تطور المعرفة الانسانية ، ولا يمكن عزل الدين ولا الفلسفة عن مواكبة التطور فى التاريخ الانسانى بوصفها جزءا من هذا الكل ، وبين الدين والفلسفة صراعات على مدى تاريخ طويل حتى (ظن الذين تخدعهم الظواهر وتستخفهم النظرة العاجلة ، ان العالم الأوربى قد أخفق فى ابداع فلسفة جديدة ، حتى آن له أن يتحرر من سيطرة الدين ونفوذ تقاليده)(٢١) ولكن حتى لو دل ذلك على صدق القول بأصالة التراث اليونانى كما يذهب الدكتور الطويل الا انه يبقى من الوهم القـول (بأن التفلسف يقتضى الالحـاد ، وأن الايمـان يمنـع الابتكار والابداع)(٢٢) ٠

ولكن ألا تثور علامات استفهام حول العلاقة بين الدين والفلسفة من جهة ، وبين كل منهما والعلم من جهة أخرى ٠

واذا كان فيلسوفنا قد تحدث فى الفلسفة كمـا تحدث فى الأدب ،

---

(٢٠) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ؟ ص ١٠ ٠
(٢١) دكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، ص ٧ ٠
(٢٢) المرجع السابق ، ص ٨ ٠

وعلم الكلام ، وقد ذكرت موقفه من الفلسفة والعقل ، فكيف يكون الامر اذا ما جاء أمر الفلسفة والدين . وخصوصا أن مفكرنا رجل تحكم تفكيره الروح الاسلامية . متمثلة في توفيق بين العقل والروح من حيث ان لكل مجاله في أحيان وأنهما قد يشتركان معا في أحيان أخرى . واذا كانت جماعة السجستاني فصلت الدين عن الفلسفة ، العقل عن الوحي ، فهناك جماعة أخرى سياسية دينية هي جماعة اخوان الصفا التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري(٢٣) وقد مزجت هذه الجماعة بين علوم شتى كما انها أرادت أن تخلص الشريعة مما لحق بها من الأوهام عن طريق الفلسفة ، وذهبت جماعة اخوان الصفا الى أن الحقيقة واحدة ، واختلاف المذاهب والديانات هو الظاهر ، ولكن الباطن واحد يعرفه الحكماء الراسخون في العلم(٢٤) فمع اخوان الصفا نجد أنفسنا بازاء رأى يجمع الفلسفة والدين معا . فباطن الدين حقيقة الهية فلسفية . أما ظواهره كالصيام والصلاة فهي طريق للعامة من الناس(٢٥) ، وأيا ما كانت الخلفية السياسية لآراء (اخوان الصفا) فلا شك أن أهم ما يميز رأيهم هو طلب البحث عن طريق البراهين في أمور الدين ، واخضاع الشريعة لطلب العقل في البحث والمعرفة ، ولذلك قالوا (واعلم أنه كما أن المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ قد يمكنهم الكشف والبحث عنه بالبراهين . فهكذا أيضا ينبغي للمقرين بكتب الأنبياء عليهم السلام وما فيها من الأسرار والاشارات المكنونة والعلوم الشريفة ، والمتوسطون في العلوم لا يرضون بالتقليد مثل الصبيان والنساء وضعفاء العقول ، بل يجب عليهم البحث

---

(٢٣) دى بور : دائرة المعارف الاسلامية ، جـ ٢ ص ٤٥٢ .

(٢٤) حنا الفاخوري : خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ١ ص ٢٣٦ .

(٢٥) حنا الفاخوري : خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

والكشف عن الأسرار والاشـــارات ، ذلك بأن ليس غرض الأنبياء عليهم السلام فيما وصفوا من مجلس الجنان ولذات أهلها هو الاقرار باللســان حسب بلا اعتقاد ، ولا الاعتقاد حسب بلا تحقيق يظهر لهم ، بل الغرض هو التصور لها بحقائقها كيما تقـع الرغبة والطلب لها لأن الانسـان لا يطلبه ما لا يرغب فيه ، ولا يرغب فيما لا يتحققه ، ولا يتحقق ما لا يتصوره ، ولا يتصور الشيء الخفي الغائب الا بالوصف البليغ بالمحاسن ، فمن أجل هـذا أكثر في القرآن من وصف محاسن الجنان وسرور أهلها ولذات نعيمها)(٢٦) .

وربما تعددت وجهات النظر في فهم نصوص (اخوان الصفا) فهنري كوربان في سياق حـديثه عنهم يذهب الى أنهم قصدوا دعـوة العـامة ، وعندهم من له قدرة على معرفة الحقيقة الروحية ومعرفة أن وراء الظاهر في الشريعة باطنا ، لأن الشريعـة لا تنجح لا في شـفاعة النفوس الضعيفة والمريضة ، ولذلك يرى هنري كوربان (انه لمن الخطأ أن نتكلم هنـا على عادة الباحثين عن توفيق بين الدين والفلسفة ففي الباطن طبقات من المعاني تقابل استعداد النفس للتفهم والادراك)(٢٧) .

وربما أمكن النظر اليهم من زاوية خرى ، وذلك باعتبارهم قد قصدوا اعادة الوحدة للعالم الاسلامي في وقت الشقاق ، والى الرغبة في (الجمـع بين المسلم والنصراني والمجوس)(٢٨) .

والتوحيدي اذ يؤرخ لجماعة اخوان الصفا وآرائهم ، ويذكر رأيه فيها ، كما يعرض لآراء الآخرين في الموضوع وذلك بوصفه مؤرخا فـكريا للعصر

---

(٢٦) المرجع السابق : جـ ١ ص ٢٤٨ – ٢٤٩ ، نقلا عن الرسائل ٣ : ٩٠ – ١٩١ .
(٢٧) د. هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصيرة مروة ، وحسن قبيسي ، ص ٢١٠ .
(٢٨) جبور عبد النور : اخوان الصفا ، ص ١٧ .

وهو يصفها بأنها (جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة)(٢٩) . يقول عنها بعد ذلك (وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهبا زعموا انهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته ، وذلك لأنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة (وذلك) لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال)(٣٠) . ويخبرنا التوحيدى بانه وقف على جملة من رسائلهم ومن هذا يحكم عليها بأنها (مبثوثة من كل فن نتفا بلا اشباع ولا كفاية ومنها خرافات وكنايات ، وتلفيقات ، وتلزيقات . وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها)(٣١) . فالواضح من كلام التوحيدى انه أخذ عليهم **أولا** : سطحية العلم فيما يتعرضون له ونقص المعلومات عنه . **وثانيا** : اعتراضه على المنهج التوفيقى عندهم على اعتبار انه تلفيقات ، وتلزيقات . وثالثا : غلبة الخطأ على الصواب ، وهو يريد أن يعرف أكثر ، ولذلك عرض الرسائل على أستاذه السجستانى الذى درسها لأيام ، واختبرها ثم جاء رده على التوحيدى يفيد استحالة ما أرادوه اذ ظنوا (ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضموا الشريعة للفلسفة ، وهذا مرام دونه حدود)(٣٢) . وتفسير ذلك عنده أن الشريعة مأخوذة بواسطة الوحى . وهذا الطريق الذى فيه مناجاة وظهور معجزات لا يخضع للعقل فى كل أحواله لأن فيه

---

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤ .
(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٥ .
(٣١) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٥ .
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٦ .

« ما يوجبه العقل تارة لمصالح عامة متقنة ، ومراشد تامة مبينة . وفى أثنائها ما لا سبيل الى البحث عنه والغوص فيه ، ولابد من التسليم للداعى اليه والمنبه عليه ، وهناك يسقط (لم) ويبطل (كيف) »(٣٣) .

وحجة أخرى يسوقها السجستانى وهى أن الشريعة ليس فيها مما فى الفلسفة من موضوعات مثل (حديث المنجم فى تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ومقادير الأجرام)(٣٤) .

والشريعة أساسها على الورع والتقوى ، ومنتهاها الى العبادة وطلب الزلفى(٣٥) .

وحجج السجستانى التى يوردها التوحيدى منها ما هو تاريخى ، من ذلك أن أحدا من الأمة لم يفزع الى أصحاب الفلسفة فى شىء من شئون الدين ، وكذلك لم يفعل الفقهاء أيضا . ثم يقول (فأين الدين من الفلسفة : وأين الشىء المأخوذ بالوحى النازل من الشىء المأخوذ بالرأى الزائل)(٣٦) .

وخلاصة رأيه أن (النبى فوق الفيلسوف ، والفيلسوف دون النبى . وعلى الفيلسوف أن يتبع النبى ، وليس على النبى أن يتبع الفيلسوف ، لأن النبى مبعوث ، والفيلسوف مبعوث اليه)(٣٧) .

ولو أمكن الاكتفاء بالعقل ما كانت هناك حاجة للوحى ، ويعرض التوحيدى هذه الآراء ، والآراء المعارضة أو المؤيدة لرأى أستاذه . وقد جاء رأى السجستانى يشوبه بعض الخلط وعدم الوضوح ، ولهذا فقد علق

---

(٣٣) المرجع السابق : ص ٦ ، ٧ .
(٣٤) المرجع السابق : ص ٧ .
(٣٥) المرجع السابق : ص ٧ .
(٣٦) المرجع السابق : جـ ١ ص ٩ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٠ .

الوزير على موقفه اذ وجد فيه تعصبا وتناقضا ، وفيما يروى التوحيدى قال الوزير (ما عجبى من جميع هذا الكلام الا فى أبى سليمان فى هذا الاستحقار والتغضب ، والاحتشاد والتعصب ، وهو رجل يعرف بالمنطقى ، وهو من غلمان يحيى بن عدى النصرانى ، ويقرأ عليه كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان)(٣٨) .

والواقع أن هذا التناقض فى موقف السجستانى يلاحظه التوحيدى نفسه ، ولذلك يقول تعليقا من على كلام أستاذه (قد أفرز الشريعة من الفلسفة ، ثم حث على انتحالهما معا ، وهذا شبيه بالمناقضة)(٣٩) . ان فى كلام السجستانى كما أشار التوحيدى تناقضا ، ومن هنا فربما كان رأى التوحيدى فى ثنايا هذا . اذ أن التوحيدى يؤكد كما سبق أن أشرت على احترامه للعقل ، ونجده يروى عما نقده فى كلام السجستانى (من أراد أن يتفلسف فيجب أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التدين فيجب أن يعرض بعنايته عن الفلسفة ، ويتحلى بهما مفترقين فى مكانين حالين مختلفين ، ويكون بالدين متقربا الى الله تعالى ، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى . ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى فى هذا العالم الجامع للزينة الباهر لكل عين المحير لكل عقل)(٤٠) .

ولذلك ذهب الدكتور زكى مبارك الى اعتبار التوحيدى من انصار اخوان الصفا ، ولكنه كان يتستر اتقاء لسخط الجمهور ، وكانت طريقته فى تأييدهم أن ينطق الأشخاص بعبارات مريبة كقوله (الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء)(٤١) .

---

(٣٨) المرجع السابق : جـ ٢ ص ١٨ .
(٣٩) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٢٣ .
(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٨ - ١٩ .
(٤١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ٢ ص ١٧٤

وربما كان تفتح التوحيـــدى العقلى واتساع أفقه وغزارة مشـاعره الانسانية وخصـــوصا فى مرحلة (الاشارات) أو التصـوف هى ما دفعت البعض الى الظن بأنه من أنصار اخوان الصفا ، وان كان فى الحقيقة حيث نقدهم كما مر بنا لا يعيب عليهم الا السطحية فى التناول والتخليط ، وان غلب الخطأ على الصواب لكن نلاحظ انه لم يعـارض فى أن كلامهم لا يخلو من الصواب ، كما أنه فى عرضه للموضوع فى الوضع السابق الاشـــارة اليه قد جاء بحجج مختلفة مؤيدة ، ومعارضة ، ولم يحجم عن نقـــد رأى السجستانى حتى وصفه بأنه أشبه بالمناقضة .

كما أنه عرض على لســـان السجستانى بعدا ايجابيـا فى موقفه من (اخوان الصفا) أو قضية (الفلسفة والدين) اذ يقول : (ومن فضـــل نعمة الله تعالى على هذا الخلق أنه نهج لهم سبيلين ونصب لهم علمين ، وأبان لهم نجدين ليصلوا الى دار رضوانه اما بسلوكهما واما بسلوك أحدهما) .

فقال له البخارى : فهلا دل الله الطريقين اللذين رسمتهما فى هـــذا المكان ؟ قال : دل وبين ، ولكنك عم ، أما قال : (وما يعقلها الا العالمون) ؟ وفى فحوى هذا وما يعلمها الا العالمون ؟ فقد وصل العقل بالعلم ، كما وصل العلم بالعقل ، لأن كمال الانسان بهما ، ألا ترى أن العـاقل متى عرى من العلم قل انتفـــاعه بعقله ؟ كذلك العـالم متى خلا من العقل بطل انتفاعه بعلمه ، أما قال : (وما يتذكر الا أولوا الألبـــاب) ؟ أما قال : (فاعتبروا يا أولى الابصار) ؟ ... الخ(٤٢) .

فالتوحيدى يحترم الفلاســـفة ويربط القول عنـدهم بالسلوك حيث حثوا على الفضـــيلة ، وكذلك يجب أن يسلك من يتفلسف على الحقيقـة ،

---

(٤٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩ - ٢٠ .

واحترم العقل أيضا وأشاد به ، وهو وان أجاز أن هنـــاك أشياء يصعب فهمها على وجهها الصحيح فانها لحكمة بالغة أو لحكمة خفية . ولـكن اجلاله للدين أكبر واحترامه للطريق الصوفى كان أكثر مراحله تقدما . ولكن فى حديثه هذا وان بدا الغموض فيه أحيانا أو الأسلوب الروحى الذى يخاطب الغير بالكلمة والايحاء معا ، فان للعقل قسطه الوفير . فالتوحيدى لا يجهل الفلسفة ولكنه يفصل بينهـــا وبين الدين لاختلاف طبيعتهما وروحهمـا ، ولذلك رفض مزجها بالشريعة (أو اخضاع الشريعة لمقاييس الفلسفة)(٤٣).

---

(٤٣) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٣٩ .

رأى التوحيدى فى علم الكلام والمتكلمين :

يشرح التوحيـدى فى الامتاع الأسباب التى أدت ببنى أمية الى الطمع فى الخلافة ويستعرض الوقائع التـاريخية ويتتبع الأسـباب التى أدت الى النتائج التى وصل اليها المجتمع الاسـلامى من تحول الخلافة الى ملك . وما صار اليه أمر المسـلمين من شقاق وخلاف حتى سفكت الدماء (واستبيح الحريم وشنت الغارات وخربت الديار وكثر الجدال ... وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان ، فهذا نصيرى وهذا أشجعى وهذا جارودى وهذا قطعى ، وهذا جبائى ، وهذا أشعرى ، وهذا خارجى ... الخ (٤٤) . فاذن نشـأ علم الكلام فى رأى التوحيـدى بسبب انتشار الفتن والانقسامات ، ودخول العناصر الأجنبية ثقافيا وسياسيا فى الصراع ، وكان نتيجة ذلك أن (شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين وعابوا وتكلموا ، ووجدوا آجرا وجصا فبنوا ، وسمعوا فوق ما تمنوا فرووا)(٤٥) .

وهذا الانقسـام يعيب الاسـلام ويشمت الأعداء ويجعله عرضة لسهام الخصوم ، ومن هذا المنطلق نقد التوحيـدى علم الكلام ، وينقد المتكلمين من زاوية نجدها دائما تأخذ أهمية عنده وتلك هى مدى توافق السلوك مع القول، فالتوحيدى يرى ان المتكلمين لا يتفق ظاهرهم مع باطنهم كمـا ان سلوكهم مناقض لأقوالهم فقد (ادعوا العدل، وعملوا بالجور ، وأمروا بالمعروف وركبوا المنـكر ، ودعوا الناس الى الله بالقول ، ونفروا عنه بالفعل ، ولم يرجعوا فيما نصروه وذبوا عنه ، ورع ظاهر ، وتحرج معروف ويقين لا خلاج فيه ، كما

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٧ .
(٤٥) المرجع السابق : جـ ٢ ص ٧٨ .

كان عليه سلفهم وأعلامهم وأصل ، وعمرو والحسن)(٤٦) . وهكذا نراه يتحفظ بالنسبة للأوائل منهم ، ويرى التوحيدى فى كلام المتكلمين وخصوصا فى المسائل الالهية من الخوض فى موضوع الذات والصفات والقول بالتشبيه والتجسيم ، وغير هذا من أقوالهم فى موضوعات علم الكلام ، فيهاجم التوحيدى سوء الأدب فى بعض مناظرات علم الكلام(٤٧) .

وبسبب هذه المناقشات حول الله والصفات يهاجم التوحيدى علم الكلام والمتكلمين . وفى ذلك يقول (والسخف والجرأة وسوء الأدب واطلاق اللسان بما لا يجوز دينا ومروءة غالبة على أصحاب الكلام والتقى والرهبة والورع ، بعيدة من هذه الطبقة)(٤٨) . وكل هذا دليل عنده على قلة الدين ، وسوء البصيرة ، وشدة الاستهانة فيما يقول محقين ومبطلين وذلك لان (الديدين هو الهذيان والرقاعة والتعصب والابهام ، وليس لوجه الله فى ذلك شىء لا فيما يجدون به ولا فيما يهولون فيه ، لا حشمة ولا تقوى ولا مراقبة ولا بقيا قد جعلوا الله عرضة للخصومات بالوساوس ، ودينه منديلا لكل يد)(٤٩) . والتوحيدى بحسه الدينى العميق انما يرفض ما يثيره بعض المتكلمين فى تناول بعض المسائل حول الله جل جلاله ، ويشعر بالضيق من هذه المحاورات التى تأخذ شكلا يبدو منطقيا ، ولكنه ينطوى على مساس وسوء أدب فى الحديث عن الذات العليا .

من هذه الزاوية يمكن أن نتمشى مع التوحيدى ، أى فى الخروج فى تناول هذه الموضوعات والا فليست مسائل الكلام بهذه الصورة التى بالغ

---

(٤٦) مثالب الوزيرين : ص ٣١٢ .
(٤٧) مثالب الوزيرين : ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .
(٤٨) مثالب الوزيرين : ص ١٥٥ .
(٤٩) المرجع السابق : ص ١٥٥ .

التوحيدى فى عرضها فلم تكن كل صور الجدل على نفس النمط الذى يعرضه ويسوقه حجة على صحة رأيه ، ثم ان علم الكلام قد عالج مشكلات كانت لا بد أن تثور لأن لها أصولا فى القرآن الكريم ، وان كان الكلام قد بدأ أولا بمشكلة سياسية أعنى مشكلة الامامة التى فرضتها الأحداث ، فهو سبق زمنى لا موضوعى ، والا فمشكلة الامامة الآن غير مطروحة فنحن لا نسأل لمن تكون الامامة ، ولكن مشكلة الجبر والاختيار مثلا لا يمكن أن تقل أهمية الآن عن أى وقت مضى ، الا تجد موضوعات الحرية ومفاهيمها تحتل مكانة كبرى فى أغلب فلسفات اليوم ، ولكن بالنسبة للمؤمن ألا يكون السؤال عن الحرية أو مدى الحرية فى الاختيار عنده سابقا على كل تساؤل آخر بالضرورة ، ولكن غيرة التوحيدى على دينه وعلى الخالق فى تصوره الاسلامى المنزه ربما كانت أهم الدوافع وراء عدائه للمتكلمين ، والتوحيدى يتحدث عن الداركى فيصفه بقوله (وقد علت رتبته فى الكلام حتى لا مزيد عليها ، الا أنه مع ذلك نغل الباطن ، خبيث الخبء قليل اليقين ، وذلك أن الطريقة التى قد لزموها وسلكوها لا تفضى بهم الا الى الشك والارتياب ، لأن الدين لم يأت بكم وكيف فى كل باب ، ولهذا كان لأصحاب الحديث أنصار الأثر مزية على أصحاب الكلام وأهل النظر ٠ والقلب الخالى من الشبهة أسلم من الصدر المحشو بالشك والريبة ولم يأت الجدل بخير قط)(٥٠) ٠

ويتناول التوحيدى أحيانا بعض مسائل علم الكلام (كالجبر والاختيار) ويعرض الآراء المختلفة حولها ويناقشها ثم يبدى رأيه ، وموقف التوحيدى فى مسألة الجبر أقرب الى أهل السنة ، فموقفه هو اثبات الرأيين المتعارضين بين القول بالجبر كما ذهب الجبرية ، والقول بالاختيار فيما ذهبت القدرية ،

---

(٥٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٢ ٠

وهو يمسك عن اتخاذ موقف تأويلى فى المتشابهات ، ولكنه يحل المشكلة بارجاعها الى حـكمة ، فموقفه من المشكلة يتسق مع ايمانه ، ومع رأيه فى علم الكلام ، وبالتالى فلا عجب أن يرجعها الى حـكمة ، ولذلك فالوصول فى هذه المسألة الى أمر صعب، ورفضه قائم على ان سبب الاخفاق متعلق بالحكمه، وبالسنن الالهية التى جاءت لتيسير الحياة ، وما نستغربه فعلا من التوحيـدى هو قوله فى النص السابق ان الجدل لم يأت بخير قط اللهم الا ان كان يقصـد اللجاجة فى القول والابتعاد عن سلوك المؤمن الحق واعتقاده فى المولى سبحانه ٠ ولكن هل أراد التوحيـدى بذلك أن يقول : ما دام الايمان قد وجد ففيم الحاجة الى اللجاجة فى القول ؟ أليس الأفضـل التركيز على الفعل بدلا من اللجاجة فى موضوع لا نصل فيه الى حـكم قاطع ؟ ولكن ألا يكون التوحيـدى بذلك حاجرا على العقل فى تساؤله ؟ وهو الذى رفع من شأن العقـل وذم العوام لأخذهم الأمور على التقليـد ، بل وجعل العقل مناط الحمد والذم ؟ أو انه أراد أن يحدد مجالات العقل بعد الايمان فيوقفه عن السـؤال فيما لا قدرة له على الولوج اليه ، والخروج بجواب ، وقد أغناه التسليم والايمان عن البحث ؟ والتوحيـدى وقد قال بالايمان بالحدس والطريق البرهانى معا ٠ فرفض الفرعيات لأنه أمن وسـلم ، فما لا يريح فيه جواب العقل ، يستريح فيه الى روحية التسليم للقدرة والحـكمة الخافية ٠

ولكن اذا نظرنا الى ثقافة التوحيـدى الموسوعية (لا أقصد من حيث كم المعلومة ومدى تنوعها) واستيعابه وفهمه للآراء التى يعرضها لمفكرى عصره، ومن سبقهم ، وآرائه وتعليقاته التى يدلى بها تعليقا عليها دائما ٠ كل ذلك يشير الى سـعة أفق التوحيـدى ومرونته العقلية ، وخاصة اشاراته الى تعدد أبواب المعرفة ونسبية المعرفة الانسانية ، وهو يؤكد على ذلك مرارا ، وكذلك قدرته على الحوار واثارة المشكلة ، واذا فقد جاء كلامه فى علم الكلام والمتكلمين يعبر عن رأى من درس وقرأ واستوعب وحضر المجالس فاهما واعيا لمـا يقال ٠

ولكن ربما كانت حملته المفرطة فى الشـدة قد باعدت بينه وبين الانصاف ، ولكن عموما جاء رأيه مسببا كما ذكرت ٠

أولا : للتناقض بين القول والعمل عند المتكلمين أى نقد سلوكهم ٠

ثانيا : لأن الدين كما ذكر لم يأت بكم وكيف فى كل باب ٠

وبالتالى فقد انتقل فى الشـطر الأول من نقد السلوك لأصحاب العلم الى العلم ، مع ما قد يكون فى ذلك من تجاوز ، فكون أصـحاب الكلام لا يتفق سلوكهم مع علمهم لا يجعل الحـكم ينصرف الى علم الكلام نفسه ٠ وان كان فى ذلك يذكرنا بالغزالى الذى جاء بعده فى القرن الخامس ليطبق فى اختياره للصوفية نفس المنظور ، بطريقة عكسية ، فتطابق السلوك مع العمل عند الصوفية قام كدليل عنده على الاخلاص والصدق ، وتناقض السلوك مع العمل عند المتكلمين كان فى رأى التوحيـدى دليل النقص ٠

نعـم كان محقا فى نقد التطرف فى مناقشة المسائل الكلامية ومن ذلك مثلا مشكلة الصـفات ، فهو يروى على لسـان أبى سـليمان هذه الرواية (اجتمع رجلان أحدهما يقول بقول هشـام والآخر يقول بقول الجواليقى ، فقال صاحب الجواليقى لصاحب هشام : صف لى ربك الذى تعبده ، فوصفه بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان ، فقال الجواليقى أيسرك أن يكون لك ولـد بهذا الوصف : قال لا ، قال أما تستحى أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك ؟ فقال صاحب هشام: انك قد سمعت ما نقول ، صف لى أنت ربك ، فقال : انه جعد قطط ، فى أتم القامات وأحسن الصور والقوام، فقال صاحب هشام : أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها ؟ قال : نعم ، قال : أفما تستحى من عبادة من تحب مباضعة مثله !! وذلك لأن من أحب مباضعته فقد وقع الشهوة عليه)(٥١) ٠

واذن فالتطرف الى حد سـوء الأدب فى تناول هذه المشكلات هو سبب رفض التوحيـدى للمتكلمين ٠

---

(٥١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٩ ٠

الفصل الثانى

الله فى فلسفة أبى حيان التوحيدى

- طرق معرفة الله وأدلة وجوده .
- الأسماء والصفات .
- علم الله .
- مشكلة الشر .
- حياة الله .
- حول شبهة القول ـ بالاتحاد ـ ووحدة الوجود .
- الحقيقة الالهية واختلاف الديانات .
- رأيه فى تكافؤ الأدلة .

نقد .

الله فى فلسفة أبى حيـان التوحيدى

لعـل أوضح فـكرة فى تصور التوحيـدى أو فى رأيه فى موضوع الألوهية هى تمثله للتصور الاسـلامى الحق فى التوحيـد والتنزيه ، فقد كان حريصـا على تأكيد هذا التصور ، ولذلك لا نجده ينتسب الى فرقة بعينها ، وقد ظن العسـقلانى أن لقبه (التوحيـدى) نسبة الى التوحيـد الذى هو الدين لأن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل التوحيـد(١) • وربما كان ذلك لحرص التوحيـدى وتأكيده دائما على التوحيـد حتى وهو يتحدث فى أدق موضوعات التصوف ، والتى تفهم أحـيانا من البعض على انها قد تمس العقيدة(٢) •

فتأكيده على التوحيـد والتنزيه أبرز الأفـكار عنده وخاصة مع ما انتهى اليه من اختيار الوحـدة ، والعزلة والتفرد رغبة فى الاتجاه نحو الله ، خالص الوجه له متخلصا من كل أثر من الدنيا ، حتى من كتبه التى حوت زفرات نفسه المعذبة ، وندمه المـأساوى فى صراعه مع دنيـا الناس حيث لم يكن من سبب فى فشـله أكثر من ميله الباطن نحو الحق ، وطلب الحقيقة ، والمثل الأعلى رغما مما شـاب تفصيلات صراعه من هوامش مادية ، ووسائل بدت رخيصـة أحيـانا حتى الاسـفاف ، ولهذا فاذا كانت آراء التوحيـدى فى الالوهية قد تميزت باهتمامه بالتوحيـد فهذه الميزة لا تفهم بغير أن أشير الى ما يحويه حديثه فى هذا الموضوع من بعد وجدانى ، وهذه أهم نقطة فى تميز التوحيـدى •

ان حديث التوحيـدى عن الألوهية حديث فلسفى كلامى ، لكن سلطان

---

(١) العسقلانى : لسان الميزان ، جـ ٦ ص ٣٦١ •

(٢) انظر فصل التصوف عند التوحيدى •

العقـل يفسح المجال فى ثنايا حديثه لرعشة الوجـد الصوفى ، واختـلاج صوت العاشق المتبتل ، ودموع الشوق عند المحب ، ورهبة المخلوق في حضرة الخالق ، فلا يستطيع أن يصغى لصوت العقل وتصوره منفردا ٠ وبهذا نسمع لرأى التوحيـدى فى موضوع الألوهية ، طبيعة الله ، وجوده ، صـفاته ، وأفعاله ، وسائل معرفته ٠٠٠ الخ ٠

والتوحيـدى قد مر ـ كما أشرت ـ بمراحل فكرية ، حقيقى أن احساسه بالتوحيـد لم يفارقه ، ولكن فى مرحلته الأولى وخاصة فى كتابه (الهوامل والشوامل) نلمح نوعا من الشك ، أو وضع العالم بين الأقواس ٠

ومن التزامه الاسـلامى نرى الحذر فى حديثه ، ومصدره الغيرة على التوحيـد والتنزيه ، فالله (جل معبودا ، وعز مطلوبا وموجودا ، ان كنيت عنه سبق التصريح به ، وان صرحت به غلبت الكناية عليه ، وان عبرت عن صـفاته كدرت العبارة ، وان أشرت الى ذاته اضمحلت الاشارة فالزم هداك الله حدك فى العبودية ، واستعصم فى نفسك من آفات البشرية ، وتبرأ من كل ما فضحك بين البرية ، ولن تبرأ حتى تطهر من كل خطية ، ولن تطهر الا بيد من عنده قوية)(٣) ٠

طرق معرفة الله وأدلة وجوده :

كان من الطبيعى أن يهتم فلاسفة الاسـلام والمفكرون ، متكلمين كانوا أو صوفية بأدلة وجود الله وطرق معرفته ، والقضايا التى تترتب على ذلك كقضية (الذات والصفات ، وموضوع النبوة وبعث الرسل وأحـكام الله فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من القضايا والمجالات)(٤) ٠

---

(٣) الاشارات الالهية : تحقيق وداد القاضى ، جـ ١ ص ٣٧ ٠

(٤) محمد عاطف العراقى : أدلة وجود الله فى الفكر الاسلامى ، بحث ضمن دراسـات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين ، ص ٧١ ٠

وقد تمثلت هذه الأدلة فى ثلاثة اتجاهات كما عرضها الدكتور العراقى. وذلك عند أصحاب الاتجاهات الثلاثة : فالفلاسفة اتخذوا الطريق البرهانى. وأصحاب الكلام اتخذوا طريقا جدليا كلاميا ، وبالرغم من أنهم اتخذوا أكثر من طريق الا انهم فضلوا ما يسميه الدكتور العراقى بالطريق الصاعد ، أى الصعود بين العالم وما فيه من موجودات الى التسليم بوجود الله(٥) .

وأما الصوفية فقالوا بالمعرفة الذوقية أو الحدس ، ولكن أصحاب هذه الاتجاهات قد اتفقوا فى نفس الوقت على وجود الله وامكان اقامة الدليل على هذا الوجود(٦) .

وقد اهتم مفكرنا بهذا الموضوع اهتماما بالغا ، وتناول هذه المشكلة من جوانبها المختلفة ، ولكن التوحيدى يقر بداية بأنه أمام مشكلة كبرى مصدرها استغلاق الموضوع على الفهم الانسانى ، أو عجز الانسان أمام هذه القضية ، ومن هنا يأخذ أكثر من مدخل ، ولكن أولها الاقرار بالعجز عن معرفة سر الألوهية (اللهم ان الهيتك بحر لا ساحل له ، وطود لا قلة له ، وأفق لا غاية له ، وهممنا قاصرة عن نعتها الا اذا واصلتنا بالالهام)(٧) .

وبذلك يقر بالعجز ، ولكنه يفتح باب الالهام طريقا لامكان الفهم أو الولوج لهذا الساحل . والواقع أن التوحيدى فى تناوله لقضية الألوهية يغلب عليه طابعه الأدبى والصوفى . وأسلوبه حتى وهو يتحدث فى الأدلة من العالم الطبيعى يتسم بهذه الحرارة الصوفية ، ولذلك فكثيرا ما تكون الصياغة والتعبير عنده جزءا من الفكرة ، ولهذا سأعرض لنصوصه أيضا اذا ما اقتضى الأمر ذلك .

---

(٥) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٦) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ٧٣ .
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٩٠ .

وأعود فأقول أن التوحيدي قد أكد على التوحيد ، وفي ذلك يقول : (لا يؤده شيء ولا يعوزه شيء ، ولا يفوته شيء • وكيف يؤده أو يعوزه أو يفوته وهو أول كل شيء وآخره ومبرزه ومظهره ومسره ومضمره ، ذاك الله رب العالمين)(٨) • وليس لله حيز ، وليس له زمان ، فالله خارج المكان وخارج الزمان ، لا يتحيز سبحانه ، ولا يحدد بزمان (فأنت الذى لا بمكان دون مكان ، وأنت النازح لا في زمان قبل زمان ، يا مالك الأرواح في الأبدان ، ويا مصرف الأسرار في الاعلان ، ويا مدرج الأوان في الأوان ، ويا مبرز الألوان في الألوان ، ويا ملحق الأكوان بالأكوان ويا من هو كل يوم هو في شأن)(٩) •

والتوحيدي لذلك يقول بالسكوت للعجز عن الوصف ، فكأنه بذلك يقول ما قاله الغزالى فيما بعد في القرن الخامس أن العجز عن درك الادراك ادراك ،، اذ العارف يمعن في الموضوع ويتأمل حتى يصل الى الحقيقة وهى أن معرفة كنه الذات مستحيلة ، وعندئذ يكون قد وصل الى نهاية الطريق (فانه مهما عرف الانسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله فانه غاية كمال الانسان)(١٠) •

أقول ان التوحيدي قال في القرن الرابع (ونسكت للعجز عن وصفك)(١١) • فالله تعالى أبعد من أن يستطيع الانسان ان يصفه وان أطنب فهو عى ، فلا قدرة للانسان على الوصف • والانسان وان ذكر الله وأسهب فهو نسى ، والناظر اليه مهما حدق محجوب ، والمتعرض له وان تجلد فهو

---

(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩ •
(٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١ - ٣٢ •
(١٠) الغزالى : رسالة في معرفة الله ، رسالة نشرها دكتور احمد حمدى مرزوق ، وملحق بكتاب الاقتصاد في الاعتقاد ، ط الجندى ص ٢٢٤ •

أيضـا مغلوب (عرت العوارى ، فاستأصـلت الأوائـل والثوانى ، وسرت السوارى ، فاجتاحت المـأوى والمغانى ، فلا عين الا ودرتها هاملة جزعا ويأسا، ولا نفس الا وهمتها تتقطع ذهولا ووسواسا)(١٢) ٠

وهو يؤمن ان أعمالنا قاصرة عن ادراك حقائق التوحيـد والمعرفة ، ولا سـبيل الى ذلك الا بالثقة بالله تعالى(١٣) ، وهو يتحدث عن الله حديث العاشق ، حديث العبد المستسلم الذى يرى فى أفعاله تعالى وحـكمته أقوى الأدلة عليه ، وأكبر النعوت والاشارات اليه ٠

« كاشف فأولى ، ثم صارف فأبلى ، وقرب فأعلى ثم بعد فأغلى ، ثم اشكل فى الأفعال فأضحك وأبكى ، وأبقى وأفنى ، وأمات وأحيا ، وأفقر وأغنى ، وسلب وأعطى ، ويتم وأسلى ، وبصر وأعمى ، وأبدى وأخفى ، وخلف وأعرى ، ومنع وأغرى ، وأدنى وأقصى ، وأغفى وأحصى)(١٤) ٠

ولقد كان تعـالى محتجبا عن الأبصـار ، وظهرت آثاره فى صفحات العالم ليكون فى ذلك دعوة لمعرفته تعـالى ، ومن معرفته الى قصده والتوجه اليه ، ويكون قصده تعـالى سببا للمكانة عنده أى أن هذه هى الحـكمة ، فالله يظهر متجليا فى مخلوقاته ، وهذا التجلى يدعو الى الايمان به ومعرفته ، وهذه المعرفة تقود الى قصده والسعى اليه ، وفى هذا السعى تكمن امكانية رضى المولى ، والله محتجب وبارز ، وهو فى بروزه محتجب وفى احتجابه بارز ، وذلك لوجود وسيلتين : الحس ، والعقل ٠ فان طلب من جهة الحس وجد محجوبا ، وان طلب من جهة العقل وجد بارزا ، ولكن لا يفوت مفـكرنا

---

(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٤ ٠

(١٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ تحقيق وداد القاضى ، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠ ٠

(١٣) المرجع السابق : جـ ١ ص ١ ٠

(١٤) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٢٠ ٠

أن ينبهنا الى أن هاتين الجهتين (ليستا له تعالى ولكنهما للانسان الذى له الحس والعقل ، فصار بهما كالناظر من مكانين ، ومن نظر الى شيء واحد من مكانين كانت نسبته الى المنظور اليه مفترقة)(١٥) ٠

وهذا الأمر صعب على أكثر الناس واختلفوا فيه لأن الأمر اختلط عليهم، فأخطئوا لما راموا تحقق ما لا يحس بالحس ، ولو طلبوا ذلك بالعقل لنالوه ، فليس فى العقل والمعقول شك ، وانما الشك والريب والظن فى الحس (ولولا هذه العوارض لما أغبر وجه العقل ، ولا علاه شحوب ، ولبقى على نضرته وجماله وحسنه وبهجته ، ولما كان الانسان مفيض هذه الأعراض فى الأول ، صار مفيض هذه الأحوال فى الثانى ، واستعار من العقل نوره فى وصف الأشياء الجسمية جهلا منه وخطأ ، واستعار من ظلام الحس فى وصف الأشياء الروحانية عجزا منه ونقصا ، ولو وفق لوضع كل شيء موضعه ونسبه الى شكله ولم يرفع الوضيع الى محل الرفيع ، ولم يضع الرفيع فى موضع الوضيع)(١٦) ٠

ويتحدث مفكرنا عن امكانية المعرفة بالله فيسأل : بم يحيط العلم من المشار اليه باختلاف الاشارات والعبارات ؟(١٧) وهنا يعدد احتمالاته فى الاجابة ، فهل هذه المعرفة شيء يلصق بالاعتقاد ؟ أو هى مجرد مطلق لفظ اصطلاح ؟ أو أنه اشارة أو ايحاء الى صفة من الصفات مع الجهل فى نفس الوقت بالموصوف ، أم انه غير منسوب الى شيء يعرف به(١٨) ٠ وهذا كله انما يرجع لطبيعة الموضوع ، فلا يمكن لأحد أن ينعت الله ٠ لماذا ؟

---

(١٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩٠ ٠
(١٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩١ ٠
(١٧) الهوامل والشوامل : ص ٥٥ ٠
(١٨) الهوامل والشوامل : ص ٥٥ ٠

يجيب شـيخنا : لأن ذلك يعنى أن الناعت حصره بالنعت · وأيضا لا يمكن القول بأنه غير منعوت · وكيف ؟ لأن ذلك يعنى أن المعدوم قد زاحمه ثم يجمل القضية بقوله : « ولابد من الاثبات اذا استحال النفى ، واذا وقف الاثبات والنفى على المثبت النافى فقد سبق اذن كل اثبات ونفى ، فان كان سابقا كل هذه الألفـاظ ، وجميع هذه الأعراض فما نصيب العـارف أو ما بغية ما ظفر به الموجـد)(١٩) ·

وربما بدت نزعة شـك فى كلام التوحيـدى هذا ، وهو ما كان يظهر أحيانا على الأقل فى صورة من قلق المتسـائل ، ويؤكد ذلك ما جاء فى جواب مسـكويه عليه فى هذه المسألة اذ يرى أن ذنبه فيها أعظم منهما ، وأبعد غورا ، ولكنه حسب رأيه ، يجد له عذرا فى ذلك ، وهو أن هذا داء وأنه ليس من جنس الهزر ، مما يعترى المتصوف أو استخفاف المتكهن عند الكهانة ، ولذلك يعتبره مسـكويه داء هوس ، أو هو خنل فى الوظائف من الشـيطان فعذره الوحيـد لديه لذلك انه اشتكى الى الله سطوات البلوى والا كما يقول مسـكويه : (لكان لى فى مداداته شغل عن تسطير جواباته)(٢٠) ·

هكذا فهم مسـكويه من عرض مسألة التوحيـدى فلم ير فيها الا مسـا أو خبلا والا لكانت زندقة والحادا · ولـكن التوحيدى وان كان قد عبر عن تساؤلاته هذه الا أنه يعترف بالصعوبة فى هذا الميدان ، ولذلك يقول بصريح العبارة (هيهات ··· هيهات ··· اشتد اللغط ، وكثر الغلط ، ورجع كل الى الشـطط ، وفات الله الفهم الفاهم والوهم الواهم · وبقى مع الخلق عالم مختلف فيه وجهل مصطلح عليه ، وأمر قد تبرم به ، ونهى قد ضجر منه ،

---

(١٩) الهوامل والشوامل : ص ٥٦ ·
(٢٠) المرجع السابق : ص ٥٦ — ٥٧ ·

وحاجة فاضحة ، وحجة داحضة ، وقول مزوق ، ولفظ منمق ، وعاجل معشق ، وآجل معوق ، وظاهر ملفق ، وباطن ممزق)(٢١) .

فمعرفة الله بهذا الطريق أمر صعب ، هيهات للانسان أن يصل اليه .

ويسيطر على التوحيدى فى الكلام فى الألوهية ، النزعة الصوفية ، نزعة الوجد الصوفى ، والتسليم الكامل للالة الواحد المنزه الذى (ليس كمثله شيء) يقول :

« الهى كل ما أقوله فأنت فوقه، وكل ما أضمره فأنت أعلى منه ،فالقول لا يأتى على حقك فى نعتك ، والضمير لا يحيط بكنهك »(٢٢) .

وانما مرد ذلك العجز هو وضع الواصف والموصوف ، وضع العبد والمعبود ، أو طبيعة العارف والمعروف ، وهنا يطرح الأدب الصوفى فى مناجاة المولى ، وما يجب أن يتصف به العبد من التزام الحد عند الوصف ، ومن الجهل أن يصف الانسان الله بغير ما وصف به نفسه ، بل من سوء الأدب أن يعرفه بغير ما عرفه سبحانه عن حقيقته .

« وكيف نقدر على شيء من ذلك وقد ملكتنا فى الأول حين خلقتنا ، وقدرت علينا فى الثانى حين صرفتنا ؟ فالقول وان كان فيك فهو منك ، والخاطر وان كان من أجلك فهو لك . من الجهل أن أصفك بغير ما وصفت به نفسك ، ومن سوء الأدب أن أعرفك بغير ما عرفتنى به حقيقتك »(٢٣) .

فلا سبيل للوصف الا على سبيل المجاز . وغير ذلك انما بفضل الله والهامة . « ونحن اذا وصفناك فانما نستنشق نسائم ربوبيتك من أوطان

---

(٢١) المرجع السابق : ص ٥٦ .
(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ .
(٢٣) المرجع السابق : ص ٣٠٩ .

معرفتك بوســائط هدايتك »(٢٤) • ويظل العجز عن الوصف قائما ، ذلك الوصف الذى يتناسب مع الموصوف « اللهم انا كما نعجز عن وصفك بما أنت أهله ، نستحى أن نسألك ما تستحقه »(٢٥) •

ويخلص التوحيــدى الى التوحيــد والتنزيه الخالص لفكرة الألوهية كما كما يخلص الى عجز الانســان عن المعرفة وان فتح له أبواب بالفضل والالهام الالهى ، ولذلك يخاطب الانســان بأن الله قد ظهر فيه وعنه استتر ، ولكن الظهور والاستتار صفاته ، وليست فى الجملة غير الانســان ، ولكن الله مع ذلك ليس هو فى التفصيل الانســان ، لذلك اذا أخبر الانسان عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالا منه ، وان أخبر عن المعنى بالمعقول كان وبالا عليه ، وان أخبر عن الاسم والمعنى كان محالا عنده(٢٦) •

ثم يواصل حديثه الى الانســان فيقول : (وان قلت المعنى أصل فالاسم فرع عليه ، وان قلت الاســم أصل فالمعنى غير مشار اليه ، وان قلت : المعنى والاسم أصلان فأيهما يعول عليه ؟ وان قلت : الاسم والمعنى فرعان ، فأين الأصل الذى تقف لديه ؟ هيهات أن يكون مخبرا بلســان أومضمرا بجنان ، أو محويا بعبارة ، أو معنيا باشارة ، أو معتمدا بحزم ، أو معتقــدا بعزم ، أو مطويا بقلب ، أو معلوما بلب ، أو موهوما بحدس ، أو مهموسا بهمس ، أو ملموسا بنفس ، أو محسوسا بحس ، أو معقولا بعقل ، أو موجودا بعيان ، أو مفقودا من مكان أو موسوما بزمان ، أو محرفا بنعت ، أو معرفا بوقت ، أو مصرفا بلفت)(٢٧) •

---

(٢٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١١ — ٢١٢ •
(٢٥) المرجع السابق : جـ ١ ص ٢٣٥ •
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٦٩ — ٧٠ •
(٢٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٠ •

والملاحظ من النص السابق أن التوحيدى وقد عدد سبل المعرفة ، قد وصل الى ما يشبه سد كل منفذ الى معرفته تعالى ، فلا الاخبار باللسان ولا الاشارة بالعبارة ، ولا الاعتقاد ، ولا حتى يمكن أن يكون مطويا بقلب ، وكذلك الحدس وصفه بقوله ولا (موهوما بحدس) ، وكذلك عن طريق العقل ، أو الحس ، أو الوجود بعيان ، لا يمكن أن يدرك بكل هذا ، وكأنه أراد أن يجمع كل نواحى الادراك الانسانى ، ثم ينفى القدرة بأى منها على المعرفة وهو فى نفس الوقت يخرجه تعالى من الزمان والوقت ، والمكان ، ولا أفهم من هذا غير رغبة فى التنزيه والاجلال أمام الله فى سياق صوفى موحد مما ينفى عنه أى تهمة فى القول بوحدة الوجود (كما سيأتى) .

وهو يجمل موقفه بقوله : (حشو القلوب منه التخيل المحض ، ونهاية الأنسية منه التمثيل البحت ، والحق من وراء ذلك على التحصيل الصرف)(٢٨) .

وهو يؤكد المعنى السابق فى أنه تعالى لا سبيل الى معرفته الا به فى قوله (لا خبر عنه ولا مخبر الا هو ، ولا مستخبر سواه . العجب العجب أين نحن)(٢٩) .

اذ أنه سبحانه خارج المكان ، والكيفية ، وكل محاولة لمعرفته لا محالة يفتضح صاحبها (فأين من لا أين له ؟ أم كيف من لا كيف له ؟ هيهات زاغت الأبصار ، وبليت الخواطر ، وافتضحت السرائر ، وانعكست الأوائل على الأواخر)(٣٠) . فهذه مراتب فوق التصور ، ولذلك فعلى السامع أن يصم

---

(٢٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٠ .
(٢٩) الاشارات الالهية : ص ١٨٢ .
(٣٠) الاشارات الالهية : ص ١٥٦ .

طلبا للنجاة ، وللقائل أن يخرس طلبا للسمو ، وللناظر أن يغمض لعله يرنو ، فعجز الانسان قائم لعجز الحس ولعجز العقل (زاغت الأبصار حين سرحت نحوك ، وارتدت خاسئة حين رامتك ، وحارت الألباب حين فحصت عنك ، وانكفأت على أعتابها فرقة منك)(٣١) ٠

فمعرفة الله عن طريق الحس مستحيلة ، لأن الحس أخس أن يوجد به ، ومعرفته بالعقل أيضا مستحيلة لأن العقل خلقه ، ولكن مع ذلك فالحيرة قائمة ، والعجب مستمر ، والشوق اليه تعالى دائم ، ولما كان طلب المعرفة بالحس أو بالعقل محال ، فالتوحيدى أعلم بالله من أن يطلب منه تعالى ما هو محال ، وليس للانسان اذا الا أن يقبل ما تفضل به راضيا شاكرا(٣٢) ٠

والعقل البشرى عند مفكرنا وان كان شريفا الا ان قدرته محدودة وهو خلق الله يلحقه النقص ويجوز غليه ، (وما دام هذا هو موقف أبى حيان من العقل فمن الطبيعى أن يعتقد بأن الله أرفع من أن يدركه الانسان بعقله ، لعدم صفاء العقل فيه من معوقات الحس)(٣٣) ٠ وبالتالى يترتب على ذلك عدم القدرة على فهم أو معرفة : أولا : الذات الالهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة ٠

وثانيا : الأمور التى تتعلق بمسلمات العقيدة الدينية(٣٤) ٠ فالله سبحانه قد (حارت الأبصار عنه كلالا ، وزاغت البصائر فيه تيها وجلالا)(٣٥) ٠

---

(٣١) الاشارات الالهية : ص ١٠١ ٠
(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ٠
(٣٣) وداد القاضى : الركائز الفكرية فى نظر أبى حيان الى المجتمع - مجلة الأبحاث - كانون الأول ١٩٧٠ ص ١٦ ٠
(٣٤) المرجع السابق : ص ١٦ ٠
(٣٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٤ ٠

والعقل الذى يعجز عن معرفة الغيب والحكمة الالهية ومراد المولى ، هو العقل الذى يعجز عن معرفة الله ، فلا يمكن أن نطلبه سبحانه لانه قبل الطلب موجود ، وبعد الطلب مفقود ، أى ان البحث لا يؤدى لشىء ، وهو ليس مفقودا بالعين ، بل عن العين ، وهو موجود للعقل لا به ، فالعقل عاجز ، ولكن هذا العجز ان كان لطبيعة العقل من جهة فهو لارادة الله من جهة ثانية ، لأن الأمر فى المعرفة انما هو متعلق بأمره سبحانه وفضله وانعامه ، لأن الانسان مع ذلك يعرف الله بتوفيقه(٣٦) .

ولذلك يخاطبه تعالى : (وليس يلتبس أمرك الا على من حجبته عنك ، ولم تؤهله لمعرفتك ، ولا رأيته مستحقا للاشارة اليك ، مقته فجهلك ، وحجبته فجحدك ، وأنكرته فأنكرك)(٣٧) .

وهذا يوضح اختياره فى المعرفة للطريق الصوفى ، وان كان الاستدلال قائما عليه من خلقه ، وان كان قد ظهر سبحانه وتجلى فيما خلق ، لكن يتوقف على الالهام فهو قريب وبعيد ، ولكن لا القرب بتدان ، ولا البعد بتناء أو كما يقول (الحق أقرب من أن يشار اليه ، وأبعد من أن يطلع عليه لأن قربه ليس بتدان ، وبعده ليس بتناء)(٣٨) .

فهو قريب لمن ينبه اليه سبحانه ، ولكنه بعيد بألوهيته التى هى بحر لا ساحل له . وقد دل على نفسه بخلقه ، فله فى كل شىء آية تدل على وحدانيته ، ولذلك وجب النظر فى الخلق ، ومن ذلك الحيوان ، والجماد ، فالآيات تظهر فى المخلوقات على أشكال متباينة (فان بعضها ينطق بالشكل

---

(٣٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٣ .

(٣٧) المرجع السابق : ص ١٠٣ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٢٦٧ .

والقدرة وبعضها بالحلية والصورة ، وبعضها بالحرف والصوت ، وبعضها بالنقصان والكمال ، وبعضها بالعقل ، وبعضها بالحس ، وبعضها بالتركيب مع الجميع)(٣٩) ٠

ومن هنا كان على الانسان أن يبحث فى خلق الله ليقف على حكمته ، ويستفيد نوعا من التوحيد ، وبهذا التوحيد يكون قد حقق لنفسه خصوصية منازل الملائكة ، وكرامة أولى العزم من الرسل ، وقد قال تعالى (وما قدروا الله حق قدره)(٤٠) ، وبالتالى فقد وجب البحث فى هذا المضمار ولذلك على الانسان أن (يجتهد فى وصفه بكل ما كان دالا عليه ، وداعيا اليه ، وموثقا به ، مؤمنا منه)(٤١) ٠

فهذا أولى بالانسان وواجب عليه ٠

واذا عرف الانسان المخلوقات وفهم حكمته تعالى فيها ، عرف الله بها من ناحية دلالته عليها ، وعرفها به من ناحية صنعه لها ، وهذه المعرفة من شأنها أن تظهر غوامض حكمته ، وتستجلى غوالب قدرته ٠ فيشهد الانسان بها منافذ مشيئته فى مجارى ارادته ، ثم يخاطب الانسان (فاذا ائتلفت لك هذه المعارف ائتلافا وصارت معرفة واحدة ، علقت به على يقين وعيان)(٤٢) ٠

ولكن التوحيدى وهو يؤكد عجز العقل عن معرفة الله دون الالهام الالهى ، يؤكد أيضا على الحكمة الالهية حيث انه تعالى : (يفرق والسر فيه تأليف ، ويجمع والحكم فيه تفريق ، عجب ينفرد به ، ولطيفة لا توجد

---

(٣٩) المرجع السابق : ص ٩٨ ٠
(٤٠) سورة الأنعام : آية ١٩ ٠
(٤١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٨ ٠
(٤٢) المرجع السابق : ص ٩٩ ٠

الا منه ، وأمر لا يمضيه غيره ، وحكم لا يقتضيه سواه ، هنالك لا مجال للعقل ولا مسرى للوهم ، ولا ثمرة للتحصيل ولا فائدة فى البحث ، ولا غاية للطلب)(٤٣) ٠

فالالهام هو الأمل فى المعرفة ، اذ ان همة الانسان قاصرة عن النعت الا اذا واصلها تعالى بالالهام ٠ ولذلك يعتذر قائلا : (اللهم : انا وصفنا الهيتك ، وطوينا فى الوصف عبوديتنا لك فنهاية حظنا من الهيتك مع عجزنا الظاهر أن تلهمنا ذكرك)(٤٤) ٠

وليس فى كلام التوحيدى فى استدلاله من العالم أو من الموجودات على الله ، تناقض مع ما يقوله من العجز ، فالعجز عن الاحاطة ، والعجز عن المعرفة اللائقة به تعالى التى لا تتحقق الا بالالهام ، فهو فى استدلاله من الموجودات ، أو فى رؤيته للمخلوقات كدليل على الخالق أقرب الى طريقة المتكلمين أقصد الاتجاه الجدلى الكلامى ، وذلك لأن أصحاب الكلام بالرغم من انهم اتخذوا أكثر من دليل الا انهم فضلوا الطريق الصاعد كما يسميه الدكتور عاطف العراقى ، وذلك (بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات الى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى لأن هذا الطريق يعد تعبيرا قويا عن الغائية والعناية الالهية)(٤٥) ٠

وفى هذا يرى التوحيدى ان الله قد يسر للانسان علامات الاشارة اليه ، بل ودعاه بكل وسيلة وطريقة ، وقد تحدث التوحيدى فى خصائص الحيوان للوزير وأظهر انها اما فسيولوجية أو متصلة بالطباع ، وهو فى ذلك

---

(٤٣) المرجع السابق : ص ١٢٤ ٠
(٤٤) المرجع السابق : ص ١٩٠ ٠
(٤٥) محمد عاطف العراقى : أدلة وجود الله – بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين ، ص ٧٩ ٠

يستخدم هذه المخلوقات كدليل يشير اليه تعالى والى وحدانيته ، ويستخدم في ذلك سندا من القرآن الكريم (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت)(٤٦) ٠

ويرى التوحيدى أن الانسان مقصر فى النظر الى ملك الله المبسوط الدال عليه ، غافل عما فيه من اشارات للخالق والموجد ، ولحكمته وقدرته ، ولما فيه من عجائب : (تضعد فوق العقول التامة بالاعتبار والاختيار بعد الاختبار ، وانما بث الله تعالى هذا الخلق فى عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخلق المتباينة ، ليكون للانسان المشرف بالعقل طريق الى تعرف خالقها ، وبيان لصحة توحيده له بما يشهد من أعاجيبها ونيل لرضوانه بما يتزود من عبره التي يجد فيها ، وليكون له موقظ منها ، وداع حاد الى طاعة من أبداها وأبرزها ، وخلطها وأفردها)(٤٧) ٠

واذا كان التوحيدى قد أشار الى الموجودات بوصفها دالة على الخالق ، فان أهم هذه المخلوقات هو الانسان الذى هو العالم الصغير ، وبالتالى فاذا عرف الانسان نفسه فقد عرف العالم الكبير ، واذا عرف العالم الكبير ، عرف الله الذى (بجوده وجد ما وجد ، وبقدرته ثبت ما ثبت ، وبحكمته ترتب ما ترتب ، وبمجموع هذا كله دام ما دام)(٤٨) ٠

فكان التوحيدى ينتقل من معرفة الانسان ، الى معرفة الكون ، ومنه لمعرفة الله ٠ ولعل ذلك يذكرنا بحجة ديكارت الوجودية ، حيث ينتقل من اليقين الأول ، وجوده ، الى اليقين الثانى وجود الله ، الى اليقين الثالث وجود

---

(٤٦) سورة الغاشية : آية ١٧ ٠
(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ٠
(٤٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٧ ٠

العالم ، ولكن مفكرنا أقرب الى البرهنة بالانتقال من العالم الى الله ، أو هى أقرب الى القول بأن وحدة الخلق دليل على وحدة الخالق ٠

ولكن اذا كان التوحيدى قد وجد فى الانسان وفى العالم اشارات ودلائل على الوجود الالهى قد جعلها الله أمام الانسان ليهتدى اليه ، وهو يدعوه اليه بها ، ولكن الدليل الأقوى عنده هو دليل صوفى لا جدلى ولا برهانى ٠ والمرجع فى ذلك طبيعة الموضوع ، ولذلك يقول (فاتحة مقاصد القول أن يقال : ان الحق خفى لكنه جلى ، وجلى ولكنه خفى ٠ والجلاء والخفاء اسمان شاعا به لا حكمان جريا عليه ، وحيلتان ظهرتا منه ، لا معنيان حلا فيه)(٤٩) ٠

وهو يطرح علينا الطريق اليه بقوله :

(ان أردت النجاة فأعبده ، وان آثرت الاتصال به فاقصده ، وان أحببت أن تجده فأعرفه ، وان تمنيت أن تعرفه فجده)(٥٠) ٠

وهكذا نجد جدلية فى هذه العلاقة ، فالعبادة والقصد أولا ، ثم الجدل فى العلاقة نجده فى أن الانسان اذا أحب أن يجده فعليه أن يعرفه ، وهو اذا أراد أن يعرفه فعليه أن يجده ، مما يظهر الاشارة الصوفية فى هذه العبارة ، فلعله يقصد ان أحببت أن تجده فأعرفه ، أى أعبده ، عبودية صحيحة ، وذلك للتفسير الشائع لقوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)(٥١) ٠

على انها الا ليعرفون ، وان تمنى أن يعرفه فعليه أن يجده أى يؤمن به

---

(٤٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٧ ٠

(٥٠) الاشارات الالهية : ص ٢٦٧ ٠

(٥١) الذاريات : آية ٥٦ ٠

ويتوكل عليه ، أقول ان فى عبارته هذه اشـارة صـوفية ، بطريق الرمز أو الاشارة ·

ومفـكرنا يرى أن كل ما خلا الله باطل كما أخبرنا سبحانه (الهنا أنت الحق ، وما سواك الباطل ، وأنت كما قال من أنطقته حين قال (ألا كل شيء ما خلا الله باطل)(٥٢) · ولا يمكن للانسـان أن يحيط بالله ، ولا يمكن للسان أن يصفه ، وذلك لأن (كل ما دونه ناقص ، وليس للناقص أن يحيط بما ليس بناقص لا بالقوة التى هى فى أول المراتب ، ولا بالفعل الذى فى آخر المذاهب)(٥٣) ·

فكل واصف مهما أطنب فما يفوته أكثر مما يدل عليه بلفظ ، لأن الله فوق كل نعت ، وفوق كل ظن عند الانسان ، وفوق كل موصوف ، وفوق كل معقول بعقل (٥٤) ·

ولذلك يخاطبه تعالى بقوله : (طلبت فلم توجد ، ووجدت فلم تعرف ، وعرفت فلم توصف ، ووصفت فلم تلحق ، وشوهدت فلم تدرك)(٥٥) ·

وهـكذا تظل المعرفة بالله بعيدة المنـال ، فالشوق اليه قد رقرق العيون بالدمع ، والأنفاس اليه تتحرق والطلب موجود ، ولكنه تعالى لا يوجد ، أى لا يمكن معرفته سـبحانه على الحقيقة ، فان وجد سـبحانه بدلائل وجوده وآيات صـنعه ، لم يعرف بعد ، فان عرف بلطفه ونعمه فلا يمكن وصفه ، فان أمكن وصفه لفضـله وجوده ، فلا يلحق الوصف أبدا جبروته ، وكيف ذلك وألوهيته بحر لا سـاحل له ، فان شوهد سـبحانه فهو لا يدرك مع

(٥٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٥٨ ·
(٥٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٩ ·
(٥٤) المرجع السابق : جـ ١ ص ٣٣٠ ·
(٥٥) الاشارات الالهية : جـ ص ٧٨ ·

ذلك ، وبذلك يظل الأمر مستغلقا على الانســان ، وتظل حيرته قائمة وجهله به ما زال كبيرا (وكيف لا تكون كذا وفوق ذا ، ونحن لا نحيط ببعض من خلقك على خوافى ما بطن فيه من حـكمتك ، وبوادى ما ظهر عليه من قدرتك ؟ واذا كان عجزنا عن ذلك يفضـحنا عندنا ، ويردنا علينا ويوارينا فينا ، ويخجلنا منا ، ويعكسنا الينا ، فما قولنا فيما خلا ذلك مما لا نحسه بمشاعرنا ، ولا نلحقه ببصائرنا)(٥٦) ٠

ولكن مع هذا تظل المشــاعر تحس بالله ، والبصائر تلحق به(٥٧) ٠ وهو وحده الذى يأذن لأنه تعالى (جل فدق ، ودق فجل ، أعنى جل فى نفسه فدق على من رامه ، ودق فى لطفه فجل على من سامه ٠ فطوبى لمن بصر فأبصر ، وأشهد فشهد ، وجلى عليه فعاين ، وخص به فتلذذ ، ووهب له فتنعم ، وأهل له فنال ، واحتبى منه فأدرك)(٥٨) ٠

وبذلك تظل المعرفة ممكنة فقط بالهامه تعالى وفضــله ، ذلك يقول مخاطبا الانسان : (هو الذى يريك حقائق الأشياء دون الحق تخيلا ، ويمزجك بحقائق الأشياء فيما فوق العقل تخويلا)(٥٩) ٠

---

(٥٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ ٠
(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ ٠
(٥٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٥ ٠
(٥٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠

الأسـماء والصـفات

تناول التوحيدى موضوع الصفات ، كما تحدث عن الأسماء وأولا يجب التفرقة بين الأسـماء التى هى ألقاب تطلق على الله فى القرآن الكريم(٦٠) ، وبين صـفات الله و (هى النعوت المجردة بالمعنى الدقيق الذى يكمن وراء هذه الألقاب ، مثل (قدرة) وراء قادر و (علم) وراء (عليم)(٦١) ٠

وقد اختلفت الفرق فى مشكلة الذات والصفات ، ولكننا نجد ثلاثة اتجاهات رئيسية وأولها المشبهة الذين ذهبوا الى القول بالتشبيه والتجسيم ، والبغدادى يجعلهم صنفين رئيسيين الأول شبه ذات البارى بذات غيره ٠ والصنف الثانى شبه صـفاته بصـفات غيره(٦٢) ٠ واعتبر أن أول ظهور التشبيه فى الاسـلام صدر عن أصناف من الروافض والغلاة(٦٣) ٠

والاتجاه الثانى : نفى الصفات وهم المعطلة ، والجهمية ، نسبة الى جهم ابن صفوان الذى قال بنفى الصـفات الأزلية كما ذهبت المعتزلة وزاد عليهم بأشياء منها ٠ كما يقول الشهرستانى : انه لا يجوز وصف البارى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يؤدى الى التشبيه ، وعلى ذلك نفى كونه حيا عالمـا ، وأثبت كونه قادرا ، فاعـلا ، خالقـا اذ لا يوصـف الخلق بشىء من

---

(٦٠) الموسوعة الاسـلامية الميسرة : اشراف ، هـ ٠ ١ ٠ ى ٠ جب ، ج ٠ هـ ٠ كالمزر ترجمة راشد البراوى جـ ١ ص ٥٧٥ ٠

(٦١) المرجع السابق : جـ ١ ص ٥٧٥ ٠ وقد شرح الغزالى فى المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ، الأسماء ، ومعانى الاسم والمسمى والتسمية ، وما يدور حول هذا الموضوع٠ انظر المقصد الاسنى ، للغزالى ، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت ، ص ٢٣ ــ ٥٥ ، مكتبة القرآن ٠ بدون تاريخ ٠

(٦٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ ٠

(٦٣) المرجع السابق : ص ٢١٤ ٠

ذلك(٦٤) . والى ذلك ذهبت المعتزلة وعلى رأسها الواصلية نسبة لواصل ابن عطاء الذى قال بنفى صفات الله الا أن هذه المقالة فيما يذهب الشهرستانى كانت غير نضيجة الا أن واصلا كان يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين ، لأن اثبات صفة قديمة يعنى اثبات الهين(٦٥) .

الا أن أصحابه بعد أن أطلعوا على كتب الفلاسفة ليؤيدوا مقالته ببراهين عقلية ، فانتهوا الى كونه عالما قادرا ، ردهما الحسن البصرى الى صفة واحدة وهى العالمية (وذلك عين مذهب الفلاسفة)(٦٦) . وهكذا تمضى مدرسة المعتزلة فى نفس الاتجاه وهو نفى الصفات ، وحتى النظام والجاحظ ، الى أن يأتى أبو هاشم المعتزلى ، وتمثل فكرته تحولا عن آراء المتقدمين من المعتزلة(٦٧) . فقد ذهب الى أن (الصفات هى أحوال للذات الالهية ، أو قل هى مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية)(٦٨) . ولكن هذه الأحوال لا هى زائدة على الذات ، ولا هى عين الذات . ولا مجال للاستطراد فى ذلك فى هذا الموضوع .

ويبقى الاتجاه الثالث وهو اثبات الصفات ولكن دون تشبيه ، فاذا كان المعتزلة سموا المعطلة لنفيهم الصفات ، فهذه الجماعة من أهل السلف سميت الصفاتية لاثباتهم الصفات .

وهم فى اثباتهم للصفات منهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ، ومنهم

علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١١٣ ـ ١١٤ .

(٦٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٨٦ .

(٦٥) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٤٦ .

(٦٦) الشهرستانى : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٤٦ . وانظر : أبو الوفا التفتازانى :

(٦٧) أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٦٨) أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

من توقف عن التأويل ؛ ولكن الأساس الأول هو أن الله ليس كمثله شيء ، ولكننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها . ويرى الشهرستاني أن مالك بن أنس ممن لم يتعرضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه ، ولذلك قال في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)(٦٩) . (الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة(٧٠) .

وموقف الأشعرية هو موقف وسط بين المعتزلة والمشبهة ، فعند أبي الحسن الأشعري أن البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بالكلام ... إلخ ، وهذه الصفات في رأيه أزلية قائمة بذاته ، فلا يقال : هي هو ، ولا هي غيره ، ولا : لا هو ، ولا : لا غيره(٧١) .

هذا مجمل مختصر لأهم المواقف الكلامية من مشكلة الذات والصفات فكيف نظر مفكرنا في المشكلة ؟

ان التوحيدي لا يتناول الموضوع بوصفه متكلما فقد مر علينا رأيه في المتكلمين ، ولكنه يتناوله بوصفه مفكرا مهتما بموضوعات الفكر ، ومهموما بالمشكلات الفكرية المطروحة في البيئة التي يشارك ويحيا فيها . فيروى في الهوامل والشوامل (مثيرا للمشكلة) أن سائلا قد ألقى سؤالا حول الصفات ، ويلقي السؤال على مسكويه وفحواه أن رجلا سأل عن أهل التوحيد فقال : ما بالهم لا يخبرون عن البارى الا بنفي الصفات ؟ ثم يوضح رأيه أكثر فيقول : ان الناس في ذكر صفات الله على طريقين :

---

(٦٩) سورة طه : آية ٥ .
(٧٠) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ .
(٧١) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

الطـائفة الأولى تقول :

لا صـفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة ، ولكنه مع نفى هذه الصـفات موصوف بأنه سميع بصير حى قادر عالم .

والطـائفة الثانية :

تقول هذه أسـماء لموصوف بصـفات هى العلم والقدرة والحياة ولا بد من اطلاقها وتحقيقها .

واتفقت الطائفتان فى انه عالم لا كالعالمين وقادر لا كالقادرين وسميع لا كالسامعين ، ومتكلم لا كالمتكلمين . ولكن القائلة بالصفات قالت أن له علما لا كالعلوم ، واتكأت على النفى فى جميع ذلك(٧٢) . ثم يضيف (وكانت الطـائفتان فى ظاهر الرأى مثبتة نافية ، معطية آخذة الا أن يبين ما يزيد على هذا)(٧٣) . فكأننا اذا أردنا أن ننفى الصـفات فلا بد لنا أن نثبتها ، وان أردنا اثباتها فلا بد لنا من نفيها من جهة ثانية ، فسـواء أخذنا برأى المعطلة من المعتزلة أو برأى الصـفاتية من أهل السلف فلا بد أن نجد تقاربا فى النهاية ، بالرغم من الاختلاف فى الاتجاه ، فالمعطلة بالرغم من نفيهـم للصـفات قالوا انه عـالم بعلـم وعلمـه ذاته ، كمـا ذهب العـلاف(٧٤) . أما الصـفاتية فانما قصدوا نفى التشبيه الذى هو مشابهة الله للمخلوقات .

ويمكن القول أن التوحيـدى فى سؤاله السابق المطروح فى الهوامل على مسـكويه انما قصد أن يقول اننا فى الحالتين أى الاثبات والنفى بين شقى الرحى ، فاما نفى مثبت ، واما اثبات ناف و (وفى كلتا الحالتين نحن انما

---

(٧٢) الهوامل والشوامل : ص ٢٧٨ .
(٧٣) الهوامل والشوامل : ص ٢٧٨ .
(٧٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٤٩ .

تقول عن الله ما لا نعلم)(٧٥) .

ويتحدث التوحيــدى عن الله من حيث هو فرد ، فيتحدث عن قدرته وحــكمته ، ومشيئته ، وعلمه ، وســطوه ، وعزه ، وهذا الجانب من الألوهية يصفه مفــكرنا بقوله ((له قدرة تصرف كل شيء على كل شيء ، وحــكمة تخفى فى كل شيء عن كل شيء ، ومشيئة تنفذ فى كل شيء لكل شيء ، وعلم يحيط بكل شيء من كل شيء ، لا يعزب عنه شيء ، ولا يعز عليه شيء ، سطوه ينسيك ما تعرف وما لا تعرف ، وعزه يأتى على كل ما يصف ولا يصف)(٧٦).

ولكن من جانب آخر نستطيع أن نتحدث عنه تعالى من حيث هو جواد، عن رحمته ، وحكمه ، ورفقه ، وصنعه ، وتوفيقه ، فلله رحمة تســع كل شيء بكل شيء ، وله حــكم يأتى على كل شيء فى كل شيء ، ورفقه ينفذ فى كل شيء من كل شيء ، وصنع يحيط بكل شيء لكل شيء ، وتوفيق يقدم كل شيء على كل شيء(٧٧) .

القــدرة :

والقدرة الالهية مطلقة (فما تناهت القدرة ولن تتناهى)(٧٨) .

الارادة :

ويتحدث مفــكرنا عن معنى الارادة الالهية يذكر لآخر أن الارادة باب القدرة ، والمشيئة باب العلم ، ثم يؤيد ذلك القــول بما يفهمــه من كلام الله فيعلق ، أما تراه يقول (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء)(٧٩) .

---

(٧٥) زكريا ابراهيم : ابو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ .
(٧٦) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٩ .
(٧٧) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٩ .
(٧٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١٣ .
(٧٩) البقرة : الآية ٢٥٥ ، البصائر والذخائر ، تحقيق احمد امين ، جـ ١ ص ١٧٠ ـ ١٧٢ ، والآية رقم ٤٠ من سورة النحل .

ثم قال : ألا ترى الى قوله (انمـا قولنا لشيء اذا أردناه أن نقـول له كن فيكون)(٨٠) ·

الأول - الآخر - الظاهر - الباطن :

ويشرح قول الله عز وجل (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)(٨١) · فيقول ان الاشـارة في (الأول) هي الى ما بدأ الله به من الابداع والتصوير وابراز التكوين ، اما الاشـارة في الآخر فهي الى المصير اليه في العاقبة على ما يحب في الحـكمة من الانشـاء والتصريف والتعريف والهداية والتوقيف ، وذلك لأن النظر الصحيح يؤدى الى القـول أنه لمـا كان الله محتجبـا عن الأبصار ، ظهرت آثاره سبحانه في صفحات العالم وأجزائه ، وذلك لتكون الآثار داعيا الى معرفته ، وهذه المعرفة طريقا الى قصده ، وقصده سببا للمكانة عنده والحظوة لديه(٨٢) ، وأما عن الباطن والظاهر فالله في احتجابه بارز ، وفي بروزه محتجب ، ولـكن الحجاب من ناحية الحس ، والبروز من ناحيـة العقل ، أي اذا لحـظ من جهة الحس وجد محجوبا ، واذا لحـظ من جهة العقل وجد بارزا ، ولكن الجهتين هما للانسان وليستا لله تعالى(٨٣) ·

الحـادث والقـديم :

ويشرح مفـكرنا معنى الحادث ، والقديم ، ويفرق بينهما باعتبار أن الحادث من شأن الحس الذى يلهج به · وللحادث التعجب ، أما القديم فله التعظيم والاجلال(٨٤) ·

---

(٨٠) سورة الحديد : آية ٣ ·
(٨١) سورة الحديد : آية ٣ ·
(٨٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٦٠ ·
(٨٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩١ ·
(٨٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٤ ·

والقديم أما بالزمان ، وأما بالدهر ، أما قديم الزمان فالمعادن وأما قديم الدهر فالعقل ، والنفس والطبيعة • والله يسمى بالقديم لا بالعتيق لهذا السبب ، ولأن العتيق قد نفى التعظيم ، ولكن من جهة ثانية تعنى قدم مجهول من الزمان •

وهو يطرح سؤالا حول ما اذا كان العرب يعرفون معنى القديم على انه ما لا أول له ، وكان جواب السيرافي عليه الذى أورده التوحيدى هو انهم يقولون (هذا شيء قديم) (وبنيان قديم) بمعنى أنه فى زمان مجهول المبدأ •

ويسأل التوحيدى حول معني القول — هذا من الله ، وهذا بالله ، وهذا الى الله ، وهذا على الله ، وهذا من تدبير الله ، وهذا بارادة الله ، وهذا بعلم الله ؟(٨٥) • .

مما نلمح فيه محاولة للتحليل لما هو شائع الاستخدام حول هذا الموضوع ، أو محاولة لتحليل الجزئيات بغية ربط أو محاولة تركيب مرة أخرى والوصول الى فهم أوضح ، ومعنى أشمل •

معني الحق :

ويتحدث مفكرنا عن لفظ (الحق) فيذكر حديثا بين ابن القفطان والصاحب ، يدور حول كلمة الحق ، اذ يسأل الصاحب ابن القفطان أنت على الحق ؟ فيجيبه نعم • فيقول الصاحب والله حق ، فأنت على الله • ويستنكر التوحيدى ذلك الحديث ويعتبره من سوء الأدب ، ومن ضعف العقل ، وقلة الدين ، ثم يذكر شرحا لابن القفطان نلمح فيه روح التوحيدى

---

(٨٥) الهوامل والشوامل : ص ١٠٨ •

وفكره ، وذلك في شرح معنى الحق . وخلاصة هذا الرأى ان الحق يراد به معنيان مختلفان ، فالحق الذى ضده الباطل . هذا معنى . والحق ويطلق على الله تعالى ويراد به أنه محقق ، فالله الحق المحقق ، والله تحقق أى أنه مثبت موجود ، ومفتقد مشهود له بالوحدة والقدرة والحكمة والمشيئة . والحق يطلق على ما عداه ويراد به أنه محقق ، فهو على الحق الذى ضده الباطل اما الله فهو الحق الذى لا ضد له . أو هو الحق المحقق(٨٦) .

---

(٨٦) مثالب الوزيرين : ص ١٢٤ .

علـم الله :

ويرى التوحيـدى ان علم الله يحيـط بكل شيء مما يمكن أن نستنتج منه القول بأن الله يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات ، لا كما قال الفلاسفة فى محاولة لنفى التغير عنه تعـالى ظنا بأن العلم بالمتغير يقتضى بالضرورة تغيرا فى ذات العـالم ، اذ العلم يتبع المعلوم • ويصدق الغزالى اذ يرى فى كلامهم هذا ما يسـتتبع الغاء التكاليف اذ يتسـاوى عنده (الله) العمل الصـالح بالطالح ، لأن هذه عوارض لهذا الشخص أو ذاك •

أقول ان كلام التوحيـدى يوحى بقوله بعلم الله بالجزئيـات فلا يغيب عن علمه سـبحانه شيء ولذلك يقول : (آنت المطلع على خبء الضمير ، والمحيط بكل مستور ، والمصافى كل من صافاك ، والموالى كل من والاك ، لك الفضل فى الثانى لان لك الفضل فى الأول ، وأنت الموجود فى كل زمان ، والصاحب لكل انسان ، لا تخفى عنك ذرة ، ولا تفوتك خطرة)(٨٧) •

ويسأل التوحيـدى عن معنىَ قول بعض العلماء ان الله تعـالى عم الخلق بالصنع ولم يعمهم بالاصطناع ؟ ما مبسوط هذا المعنى ؟ وكيف وجه تحصيله ؟ والتوحيـدى فى سـؤاله هذا انما يثير مشكلة فعل الله ، وهل يفعل الله الخير بالضرورة ، هل يفعل الأصلح للعباد ؟ ولكن المعنى الذى نستشفه من وراء قلق التوحيـدى فى سؤاله هو السـؤال عن العدل الالهى • وهو يمضى فى تفصيلات سـؤاله فيقول (وهل ترك الله — تعـالى شيئا فيه صلاح الخلق فلم يجد به ابتداء من غير طلب)(٨٨) • فكأنه يطرح ما أثبته المعتزلة من فعل

---

(٨٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٨ •

(٨٨) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ •

الله للأصلح لتنزهه تعالى من أن يضاف اليه شر وظلم ٠

ويستمر مفكرنا فى طرح السؤال ليؤكد ما سبق فيقول (كيف يكون هذا ، وقد بدأ بالنعم قبل الاستحقاق ٠ وخلق الخلق من غير حاجة الى الخلق ؟)(٨٩) ٠

ولكن يجب ملاحظة أن هذه الفكرة يطرحها فى (الهوامل) أى فى مرحلته الفكرية الأولى ، ولكنا نجدها بعد ذلك تتطور عنده حتى فى الاشارات ، فتأخذ بعدا روحيا ، لأنه وجد فى سبق النعمة قبل الاستحقاق أسمى آيات الفضل الالهى وذلك (لأن المنعم بدأ بالنعمة قبل الاستحقاق؟ فأسلف العتق قبل الاسترقاق ، فسبق الجود بما أوفى على التحكم ، وأتت الجملة بما زاد على التفضيل)(٩٠) ٠ فاذا كان التوحيدى يبدو متحيرا فى الجواب فى (الهوامل والشوامل) لكنه يعود الى حل وجواب فى الاشارات ، يرتاح اليه ، ويقتنع به عقليا ووجدانيا لفهم الفعل الالهى ، وذلك هو التفسير بالاخفاء للحكمة ، أو احتجاب الغاية عن أعيننا ، فوراء ما نشاهده حكمة اقتضت أن يكون على ما هو عليه يقول (فان قيل أبلى بالحاجة ثم منع من غير بخل ، قيل : فلن ينبغى أن يجحد احسانه فيما ظهر لحيرة تقع فيما يظن ، ولعل فى غيب ما منع ما قد يقع ، لكنه مجهول ، وهو بتدبيره ملء وعلى موجب الحكمة ماض بغير مدافعة ، ولا اعتراض)(٩١) ٠

---

(٨٩) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ ٠
(٩٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٧ ٠
(٩١) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ ٠

مشـكلة الشر :

ويسأل التوحيـدى عن الشر فى العالم ، ومشكلة الشر فى العالم هى (مشكلة المشـكلات فى جميع العصور)(٩٢) . وانما أقصد هنا أنه يثير مشكلة الشر الطبيعى وهو ذلك الذى (يطلق على الضعف فى تكوين الفرد والأمة ومرضه)(٩٣) .

والتوحيـدى يسأل عن الحـكمة فى (آلام الأطفال ، ومن لا عقل له من الحيوان)(٩٤) . وهذه المشـكلة كانت من المشـكلات الكبرى التى واجهتها الديانات اذ لزم حل هذا اللغز وهو الواقع الذى يجعل الأرض تبدو لنا (كمقبرة فسـيحة الأرجاء ، الحيـوانات آكلة العشب تعيش عـلى النباتات وأكلة اللحوم لا تسـتطيع الحياة لولا عدوانها المسـتمر على غيرها من آكلة النباتات)(٩٥) . نعـم كانت مطالبة الديانات بالاجابة المقنعة على مثل هذه التسـاؤلات التى تصور الشر الطبيعى ، والتى تظهر العـالم لنا على أنه غير مكترث قبل أن تطالب الانسـان بأن يكون فى الحياة أخلاقيا فاضلا(٩٦) .

ويحكى على لسان السجسـتانى قصة فى نطاق تناوله لموضوع الشر الطبيعى مؤداها : أن صـبيا قد مرض فأخذ يتوجع ، وينئن فقال له أبوه : أصبر وأحمد الله . فقال : ولم أحمده ؟ قال : لأنه ابتلاك بهذا ، فاشتد

---

(٩٢) عباس محمود العقاد : عقائد المفكرين فى القرن العشرين ، ص ٧٩ .

(٩٣) أحمد عبد الحليم : الموسوعة الفلسفية العربية : نشرة معهـد الانماء العربى ، ص ٥١١ . وانظر جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ص ٦٩٥ .

(٩٤) الهوامل والشوامل : ص ٣٦٤ .

(٩٥) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ٥١ .

(٩٦) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ٥١ .

وجهه وأمنه فلما سأله أبوه عن السبب قال : كنت أظن أن غير الله ابتلانى بهذا فكنت أرجو أن يعافينى ، فأما وهو الذى ابتلانى فمن أرجو لذلك ٠

ويذكر التوحيدى الرد على ذلك على لسان السجستانى فيقول . (ولو علم أن الذى ابتلاه هو الذى استصلحه بالبلاء ليكون اذا وهب له العافية شاكرا له عليها بحس صحيح ، وعلم تام لكان لا يرى ما قاله وتوهمه لازما)(٩٧) ٠

وهذه الفكرة نجدها فى أكثر من موضع عند التوحيدى ٠ وقد تكلم المعتزلة فى ايلام الأطفال وكانوا فى ذلك كما يذكر أبو الحسن الاشعرى على ثلاثة أقاويل : فقالت جماعة أن يؤلمهم لا لعلة ، وأنكروا أن يعوضهم فى الآخرة ، كما أنكروا أن يعذبهم فى الآخرة أيضا ٠

وجماعة ثانية : قالت انه تعالى يؤلمهم عبرة للبالغين ، ولكنه يعوضهم فى الآخرة ، ولولا ذلك لكن ايلامه اياهم ظلما ٠ وجماعة ثالثة (أصحاب اللطف) قالت (انه آلمهم ليعوضهم ، وقد يجوز أن يكون اعطاؤه اياهم ذلك المرض من غير ألم أصلح ، وليس عليه أن يفعل الأصلح)(٩٨) ٠

ولعل هذا يوضح تقارب التوحيدى مع هذا الرأى ، حيث ذهب فيما بعد للقول بالحكمة الالهية الخافية علينا فى ذلك وراء ما نراه من أفعال ـ كما أنه قال بأنه تعالى بدأ بالنعم قبل الاستحقاق ، وكذلك قال قائلون من المعتزلة عن ادامة العوض لهم فى الآخرة ، بأنه تفضل وليس باستحقاق ، كما أجمعوا على أنه لا يجوز لله سبحانه أن يعذبهم فى الآخرة أو يؤلمهم(٩٩) ٠

---

(٩٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٩ ـ ١٩٠ ٠
(٩٨) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ص ٣١٨ ـ ٣١٩ ٠
(٩٩) الأشعرى : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٣٢٩ ٠

وبالرغم من أن التوحيـدى لم يكن متكلما كما قلت أو أنه يرفض أن يكون كذلك ، الا أنه يتناول موضوعات الكلام ، ومن ذلك ما يبدو فى كلامه عن نعـم الله ، وما يمكن أن يفهم منه قوله ، بالعدل ، والوعد والوعيد فهو يرى أن نعـم الله على ضربين ، أحدهما عم الله به العباد ، وهي الخلق والرزق ، ويجعل من ذلك دليل العدل ، أما الضرب الثاني من النعـم فهى المستحقة بالعمل ، والاجتهاد ، فيكون جزاء من يعمل صـالحا الجنان ومن يعمل شراً الحرمان ، يقول :

(ونعمة الله على ضربين : أحد الضربين عم به عباده وغمر بفضـله خليقته ، بدءا بلا اسـتحقاق ، وذلك انه خلق ورزق وكفل وحفـظ ونعش وكلأ وحرس وأمهـل وأفضـل ووهب وأجزل ، وهذا هو العـدل المخلوط بالاحسـان ، والتسـوية المعمومة بالتفضيل ، والقدرة المشتملة على الحكمة • والضرب الثانى هو الذى يستحق بالعمل والاجتهـاد والسعى والارتيـاد ، والاختيار والاعتقاد ، ليكون جزاء وثوابا • لهذا حرم العاصى المخالف ، وأنال الطائع الموافق)(١٠٠) •

والمعتزلة قد ربـطوا بين التوحيـد والعـدل فاذا كانوا فى نفى الصفات قصـدوا تنزيهه تعـالى عن مشـابهة المخلوقات ، ففى القول بالعدل أيضا نزهوا الله تعـالى حتى لا يشـابه المخلوق فى صـدور الظلـم عنه(١٠١) • وهم لذلك سـموا العدلية • اتفقوا على ان الله تعـالى لا يفعل الا الصـلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد(١٠٢) •

والتوحيـدى فى النص السابق أقرب الى هذا القول ، فدخول الجنة

---

(١٠٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٧ - ٨٨ •

(١٠١) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٠٩ •

(١٠٢) الشهرستان : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٥ •

أو النار يتوقف على فعل العبد الذى هو بالاجتهاد والسعى والاختيار ٠ وقد رد المعتزلة بنفى صدور الظلم عن الله على ما أثير حول مشكلة الشر ، وواجهوا الزنادقة والملاحدة ، وقد ذهب ابن الراوندى أن من أمرض عبيده ليس بحكيم ، فرد الخياط بأن المرض حقيقى من الله ولكن ذلك لا يعد شرا أو فسادا ، اذ ليس كل ما تكرهه النفس شرا ما دام هو ليس ضررا خالصا أو عبثا خالصا ، كما انه ليس كل ألم شرا ان زاد النفع على الضرر كما فى الحجامة ، كذلك لا قبح فى الآلام اذا كانت امتحانا للانسان استحق عليها الثواب عند الصبر ، كما استحقه عند الشكر(١٠٣) ٠ وهذا ما ذهب اليه التوحيدى فيما أورده على لسان السجستانى من قصة الصبى المريض وتعليقه فى النص الذى أوردته حيث ان الذى ابتلاه هو الذى استصلحه بالبلاء ليكون اذا وهب له العافية شاكرا ٠٠٠ الخ ٠ ما تقدم ٠

ويرى التوحيدى ان حكمة الله وراء ما قد يستغلق علينا ، ولكنه مع ذلك قد بسط لنا كل شىء ليدل عليه ، ولنفكر فيه (يا هذا أما ترى كيف نصب كل شىء تجاه عينك لتبصر ، وقبالة قلبك لتفكر ، وورد على مشاعرك واحساسك لتعتبر ، ولطف بك فى الأول والثانى لتثق وتنتظر ؟ فأبيت الا اللجاج الذى به هلك من تقدمك وأنت تراه)(١٠٤) ٠

وقد أخفى سبحانه الخوافى فى البوادى ، وأبدى البوادى فى الخوافى ، ولكنه حكم بالبوادى على أنها الخوافى ، وعكس الخوافى على أنها البوادى كما يقول(١٠٥) ، وذلك لحكمة أيضا ، وهى (لتكون ملكوته محفوفة بالعبرة

---

(١٠٣) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٠٩ - ١١٠ ٠

(١٠٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٣ ٠

(١٠٥) الاشارات الالهية : ص ٦ ٠

بعد العبرة ، ولينقلب المتصفحون عنها بالحسرة بعد الحسرة)(١٠٦) ٠

ولكن مفكرنا مع ادراكه لوجود الحكمة ، فهو فى موقف المتصوف يلزم جانب الأدب ، فيرى أن ذلك سرا لا سبيل لاسؤال عنه ، ففى السؤال جرأة على الله ، والجرأة موجبة للمقت ، وذلك يوصل الى السخط الجالب للبعادة ، ولا يمكن عليه أيضا لأن نتيجة ذلك اختلاط الأمور ، والاغتراب فى الوطن ، واجتذاب الأحزان ، فحكمة الله لشىء يعلمه (فسبحان من داوى منافع ما جهل من سره فى عرض ما عرف من علانيته)(١٠٧) ٠ وهذه حكمته ولو شاء غير ذلك لكان ، وذلك لأن قدرته مطلقة ، ولو أراد أن يرينا غير ما أرانا لفعل ولكنه هكذا شاء وما شاء كان ، وقد شاء تعالى أن نكون فى سكون وحركة ، وكان يستطيع لو أراد أن يجعلنا فى سكون بلا حركة ، أو حركة بلا سكون(١٠٨) ٠ والغيب فى نظر مفكرنا يحوى ارادات الهية خافية غير بادية ففى (الغيب عجائب وفى العجائب أيضا عجائب)(١٠٩) ٠

حركة الابداع :

ويتحدث التوحيدى عن حركة الابداع (على لسان أستاذه السجستانى) فيفرق بين اللفظ والمعنى ، يوضح ان اتفاق اللفظ فى حالين لا يعنى الاتفاق فى المعنى ٠ فهذا لضرورة التركيب فى لغة كل أمة ، ولكن المعانى تختلف حسب الفعل والفاعل ٠ ومن هنا يكون الفرق بين حركة وحركة ، فحركة الانتقال من مكان الى مكان ، كحركة الجسم مثلا ، أو حركة الكون ، غيرها فى كلامنا عن حركة الابداع ، وذلك لأن المقصود بها هو مقوم الأشياء

---

(١٠٦) الاشارات الالهية : ص ٦ ٠
(١٠٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ ٠
(١٠٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ ٠
(١٠٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٢ ٠

(الله) • وهذه الحركة بلا كلفة فاعل ، ولا معاناة صانع(١١٠) • وهى لم تضف اليه تعـالى شيئا ، وان الاتصاف بها هنا عن اضطرار فى اللغة ، لأنه سبحانه يجل عن ذلك ، واذا فهى صـيغة ضرورية من أجل فهمنا البشرى ، ومحاولة لتقريب المعنى ، وقد من علينا تعـالى أن نعبده ، ونذكره ، ونعرفه ، ونخافه، ونرجوه ، الى آخر هذه العلاقات التى تقوم بين العبد والرب ، فانما الأسماء والصفات سلالم اليه(١١١) •

---

(١١٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٣٤ •
(١١١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٣٣ ــ ١٣٤ •

حيـاة الله :

للتوحيـدى رسالة عنوانها (رسالة الحياة) تحدث فيها عن أصناف الحياة ، فقسمها الى عشرة ، ثمانى متعت بها البشر على التفاوت ، أما الحياة التاسـعة فهى حياة الملائكة ٠ والحياة العاشرة هى حياة الله ٠ وعن هذين النوعين الأخيرين يقول (اثنان مرتقيان الى ما يشكل العلم به الا فى الجملة ، يعطاس المراد منه الا فى التسليم)(١١٢) ٠

ويقر التوحيـدى بصعوبة واشكال الكتابة عن حياة الله ، ولذلك يتخطى هذا ويقول عن هاتين الحياتين أنه يقنع فى أمريهما بالكتابة عنهما وذلك (لاشكال الكنه فيهما ولاضراب العقل عن تحديدهما ، وحرج الصـدر عن توهمهما وتمثيلهما)(١١٣) ٠ ولا يمكن للانسـان أ نيتكلم عن هاتين الحياتين الا اذا صفت طينته ، وعطف عليه العقل بشعاعه أى الا فى حالات خاصـة من الصـفاء العقلى والنفسى ، ومع ذلك فهذا لا يعنى ادراكا ، وذلك لأننا : زمانيون ، خياليون ، وهميون ، طينيون ، منقسمون ، مما كان وما يكون ، حريون بالجهل ، جديرون بالنقص)(١١٤) واذا فالكلام عن حياة الله لا يجوز الا (من جهة الدلالة عليها من ناحية الاسم المستعار لها) ٠

وبالرغم من موقف التوحيـدى من الفلسفة بوصفها لا يمكن الجمع بينها وبين الدين فى بنية واحدة كمـا أراد اخوان الصفا ، الا أنه لا يرى غضـاضة فى استخدام الفلسفة فى أعقد الموضوعات حساسية وأكثرها مدعاة للتروى وهو الحديث عن الله ، وذلك لأنه يرى أن فى كلام فلاسـفه اليونان معونة للخوض فى هذا المبحث فى الحدود التى قبلها (فى نصوصه السابق الاشارة اليها) ، وذلك لأن فى كلامهم (معونة لمـا مضى وتنبها على حقيقته ، ونفيا للشبهة ان عرضت فيه)(١١٥) ٠

---

(١١٢) رسـالة الحياه : ضمن ثلاث رسـائل لأبى حيـان التوحيـدى ، تحقيق ابراهيم الكيلانى ، ص ٥٤ ـ ٥٥ ٠

(١١٣) المرجع السابق : ص ٥٥ ٠

(١١٤) المرجع السابق : ص ٦٢ ٠

(١١٥) المرجع السابق : ص ٦٣ ٠

حول شبهة القول - بالاتحاد - ووحدة الوجود :

يرى بعض الباحثين أن التوحيدى قد انتهى الى القول بالاتحاد ، فالدكتور عبد الرحمن بدوى وهو يتحدث عن اقتراب التوحيدى من الوجوديين أصحاب النزعة الدينية مثل جبريل مارسيل يرى انه أيضا قد ذهب أبعد منهم حيث انتهى (الى نوع من تصوف الاتحاد)(١١٦) ٠

ويرى بعض آخر أن هناك شبهة فى القول (بوحدة الوجود) عند مفكرنا ، فقد ذهب الدكتور زكريا ابراهيم الى أنه ربما وجد بعض خصوم مفكرنا فى مناجاته ما يوحى بالقول بوحدة الوجود ، ويستشهد على ذلك بنص للتوحيدى وهو قوله (اللهم طهر قلوبنا من ضروب الفساد ، وحبب الى أنفسنا طرائق الرشاد ، وكن لنا دليلا ، وبنجاتنا كفيلا ، بمنك وجودك اللذين ما خلا منهما شىء من خلقك العلوى والسفلى ، ولا فاتنا شىء من صنعك الجلى والخفى يا من الكل به واحد ، وهو فى الكل موجود)(١١٧) ٠

ومن المهم أن أشير الى قراءة أخرى لهذا النص عند توفيق حسين ، وتبعه كذلك على شلق فى نشره للمقابسات(١١٨) ، وهى (وهو فى الكل موحد)(١١٩)٠ بفتح الحاء وتشديدها فى كلمة موحد٠ وبالتالى فالنص لا يفهم كما فهمه الدكتور بعد هذا التصحيح اذ العبارة الأخيرة هى التى يمكن أن يفهم منها كما ظن ما يوحى بوحدة الوجود ٠

---

(١١٦) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٠ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ص ١٩٨١ ٠

(١١٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٤٦ - ١٤٧ ٠ وانظر المقابسات السندوبى ، ص ١٩٥ ٠

(١١٨) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ١١٤ - ١١٥ ٠

(١١٩) المقابسات : نشرة ، على شلق ، ص ٨٧ ٠

ولكن حتى ولو أخذنا بقراءة السندوبى ، لم تؤد بنا العبارة الى ذلك ، اللهم الا بالتعنت فى التفسير ، أو ربما يمكن هذا اذا كان الاتجاه العام للمفكر يفيد ذلك ويؤكده ، أما اذا جاء الأمر على عكس هذا الاعتقاد ، كما هو الحال مع التوحيدى ، حيث تؤكد نصوصه الأخرى تأكيده وغيرته على مفهوم وحقيقة التوحيد ، فلا يمكن القول بذلك الا تعسفا وبعدا عن الموضوعية . والمنظور الصوفى الذى يتحدث منه مفكرنا ، يخبرنا بأن نحمل المعنى على غير هذا فالكل به واحد من حيث انتسابه اليه سبحانه ، انتساب الخلق الى الخالق والموجد ، وهو فى الكل (موجود) لأن الكل أى الموجودات صنعه وفعله ، واشارة الى بارئها ، وهو فى الكل (موجود) أيضا خالقا ومبدعا .

أقول : هذا أقرب الى سياق حديث التوحيدى ، وما يؤكد هذا التفسير قوله (يا هذا : الكل باد منه ، وقائم به ، وموجود له ، وصائر اليه)(١٢٠) .

وأما ما يذكره دكتور بدوى كشاهد على رأيه الذى ذهب اليه فهو قول التوحيدى (أن كنت من أهل الغصة فتجرع بالتسليم مرارة الغصة ، ان أردت أن تلحق بالملأ الأعلى ، فدب بين البلاء والبلى ، ان كنت من أهل المحبة فلا تنظر الى المحنة ، ولكن أنظر الى المنة فى المحنة)(١٢١) .

ويعلق الدكتور بدوى على هذا بقوله (وفى هذا يلاحظ تسليم ممزوج بنزعة ايجابية ترمى الى تلقى المحنة فى رضا بها ، بل تدعو الى الاقبال عليها ، والسبيل الى هذا لا بد أن يفضى بك فى النهاية الى الفناء بين البلاء

---

(١٢٠) الاشارات الالهية ، جـ ١ ص ٢٦٧ .

(١٢١) الاشارات الالهية : تحقيق وداد القاضى ، جـ ١ ص ١١١ ، وأنظر عبد الرحمن بدوى . مقدمة الاشارات ، ص ٢٠ ، والكتاب ، ص ١٤٠ .

والبلى ، بين المحنة والمحو ، حتى ينسلخ المرء عن نفسه ، وينفسخ عليه نعته ، فلا يكون بينه وبين ذاته ضد ولا ند)(١٢٢) ٠

وهذا نمط من أنماط التذوق الصوفى فى مقابلة الحكمة الالهية ، وفى التعامل مع الارادة الغالبة للاله ، ونتيجة مترتبة على الحدس الصوفى فى المعرفة بالله ، فالعشق المستولى على قلب المتصوف وجوارحه حتى لا يرى الا أمره وفعله وارادته ، أى حتى يغيب عنه كل شىء فلا يبقى الا وهو جل جلاله ، وبالتالى فلا محل لاستنتاج الدكتور ٠ فالفناء هنا فناء ارادة العبد فلا يريد الا ما يريد الله ، وبذلك يحقق عبوديته وعتقه ٠

وأما الأستاذ على دب وهو أحد الباحثين فى التوحيدى فيقرر فى جرأة بالغة ايمان التوحيدى بوحدة الوجود(١٢٣) ويستخدم نفس النص الذى أورده الدكتور زكريا ابراهيم ولكن الأخير تحفظ اذ قال (وربما وجد الخصوم فى بعض عبارات التوحيدى الواردة بالمقابسات ما يوحى بوحدة الوجود)(١٢٤) ٠

ولعل هذا التصور من الأستاذ على دب يتفق وفهمه للصوفية الاسلامية ، ويتفق مع أحكامه التى يطلقها دون عناء فيقرر (ان المنطلق الأول للصوفية هو الاحساس بالخطيئة احساسا يعذب النفس ويضنى المتواجد حبا وأسى)(١٢٥) ٠

ثم يطلق حكما آخر هو أن هذه النظرة الاسلامية الصوفية التى قررها (هى تقريبا نفس نظرة « مارتن لوثر » صاحب المذهب البروتستنتى ،

---

(١٢٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٠ ٠
(١٢٣) على دب : الأديب المفكر ٠ أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٨ ٠
(١٢٤) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٤٦ ٠
(١٢٥) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ ٠

فقد رأى الانســان وعاء للخطايا لا ينضب)(١٢٦) • ولعله تصور فى (تقريبا) ما يكفى للدلالة على الدقة والموضوعية !!

وما يريد أن يجعله موقف الصوفية الاســلامية ، وبالتالى التوحيــدى داخله هو هذه النظرة التى ترى ان (الخطيئة الأولى خطيئة أبينا آدم وأمنا حواء لم تمح ولا سبيل الى محوها فهى كشــعر اللحية يحلق اليوم لينمو فى الغد)(١٢٧) •

ولو اقتصر حــكم الأستاذ على صوفى بعينه لأمكن المناقشة ، أما وقد أطلق الحــكم على التصوف الاســلامى عامة ، فقد حــكم على مقولته بالتهافت، ولم يقدم الأســتاذ شواهده على ما يقول ، ولكنه أطلق الحــكم دون تفسير أو شاهد ، وليست المسألة بهذه البساطة ، وكان حريا به وقد أعلن حــكمه هذا مع ما فيه من خطورة أن يقدم شواهده ، ويبرهن على صــحة ما يقول ، فيكون فى قوله ما يستأهل النظر والوقوف عنده •

والقول برد التصوف الاسلامى لمصدر مسيحى قد طرح وأبان الباحثون ما فى هذه الفكرة من خطــأ(١٢٨) ، وخاصة عند التعميم اذ قد نجــد من استخدم مصــطلحات مسيحية كالحــلاج ، ولكن التعميــم يقتضى دراســة اســتقرائية • وكثير من أقطاب التصــوف يمكن أن يظهروا فســاد هــذا الاستقراء • أما القول بوحــدة الوجود فليس (كل صوفية الاســلام قائلين بهذا المذهب • وانما القائلون به قلة قليلة)(١٢٩) •

---

(١٢٦) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ •

(١٢٧) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ •

(١٢٨) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، ص ٣٢ • وما بعده وأنظر عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصــوف الاســلامى ، ص ٤٨ - ٥٥ ، وأيضــا جورج قنواتى ، تراث الاســلام تصنيف شاخت دبوروث ، ج ٢ ص ٢٢٧ •

(١٢٩) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٣٢ •

فالمصدر اذا اسلامي وان تداخلت عوامل ومؤثرات أخرى يختلف تأثيرها من صوفى الى آخر أو تنعدم عند ثالث .

وأعود الى الأستاذ دب الذى يقرر حكما آخر فيقول (وشيوخ الصوفية « ومنهم التوحيدى » أحدثوا فى التصوف استخراجات تمس بجوهر العقيدة الاسلامية كتفضيلهم حركات القلوب على حركات الجوارح)(١٣٠) .

وفى هذا القول الكثير من التجاوز ، فقد ذكر الباحث استخراجات ثم مثل بمثل واحد فقال تفضيل حركات القلوب على حركات الجوارح ، ودون أن يبين ، وشيخ الطرق الصوفية يقول لنا (ان من أهم ما ينبغى أن يفهم عليه الدين أنه فى جوهره أخلاق بين العبد وربه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين أسرته ، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه)(١٣١) .

ثم يذكر تعريفا للتصوف للامام الشعرانى وهو أن التصوف (هو علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة)(١٣٢) .

والطوسى وقد قسم أولى العلم القائمين بالقسط والذين هم ورثة الأنبياء الى أصناف ثلاثة : أصحاب الحديث ، والفقهاء ، والصوفية ، وقسم العلوم تبعا لذلك وان جاء فى هذا بتقسيم اعتبارى الا أن ما يهمنا هنا هو قوله (ثم ان طبقات الصوفية أيضا اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث فى معتقداتهم وقبلوا علومهم ولم يخالفوهم فى معانيهم ورسومهم ، اذا كان ذلك مجانبا

---

(١٣٠) على دب : المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(١٣١) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦ .

(١٣٢) المرجع السابق : ص ٢٠ نقلا عن الشعرانى ، الطبقات الكبرى ١٣٤٣ هـ ، جـ ١ ص ٤ .

للبدع واتباع الهوى ، ومنوطا بالاسوة والاقتداء ، وشاركوهم بالقبول والموافقة فى جميع علومهم ٠

وليس من مذهبهم النزول على الرخص وطلب التأويلات والميل الى الترفه والسعات وركوب الشبهات ، لان ذلك تهاون بالدين وتخلف عن الاحتياط وانما مذهبهم التمسك بالأولى والأتم فى أمر الدين)(١٣٣) ٠

ولا أطيل فى هذه النقطة لانها قد تخرجنى عن موضوعى ولكن نلاحظ أن الشاهد الوحيد الذى قد يوحى بأن لمفكرنا استخراجات تمس بجوهر العقيدة الاسلامية هو كتابه (الحج العقلى اذا ضاق القضاء عن الحج الشرعى) ٠

وهذا الكتاب ليس بين أيدينا مع ذلك ، ولا نستطيع من العنوان وحده أن نلزمه أو ننسب اليه مثل هذا الاتهام دون وجود متن الكتاب ، هذا مع ملحوظة أن هذا الكتاب كما أشرت يعتبر من مصنفاته الأولى ، وكتبه اللاحقة لا تشى الينا بشىء من هذا ٠

ومن الكلمات التى قد يرى البعض فيها (اذا أساء الفهم) ما قد يوحى بالقول بالاتحاد عند مفكرنا قوله للانسان انه متى حقق الطريق أصبح ممن (اذا هم ملك ، واذا تمنى أدرك ، واذا رنا لحظ ، واذا وجد حفظ ، واذا تحرك حن ، واذا سكن اطمأن ، واذا اقترح نال ، واذا سئل أنال ، ربوبيته غلبت على البشرية ، وبشريته بادت فى الربوبية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم)(١٣٤ ، ١٣٥) ٠

---

(١٣٣) أبو السراج الطوسى : اللمع ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه ، عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، ص ٢٨ ٠

(١٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ٠

(١٣٥) سورة الحديد : آية ٢١ ٠

واذا كان يلفت انتباهنا قوله (ربوبيته غلبت على بشريته ، وبشريته بادت في الربوبية) فيجب أن نلاحظ قوله (فضل الله يؤتيه من يشاء) كذلك ما يصرح به قبل هذه الفقرة في أن هذا العطاء ، لا يؤهل له (الا من ارتضاه الله من عباده ، وجعله علما فى بلاده) •

والأقرب الى فكر التوحيدى هو القول بأن ذلك اتحاد ارادات لتركيزه على عبودية الانسان لله ، وهى لا تفهم الا رمزيا وذلك فضلا عن تأكيد التوحيدى الدائم على فكرة التوحيد ، وفصله بين العبد والمعبود واشاراته المتكررة الى الانسان بما أسماه لزوم العبد حده(١٣٦) •

ثم ان قوله هذا يجب أن يفسر كرمز صوفى وهو هنا مباشر وواضح، فقوله ربوبيته غلبت على بشريته ، يعنى خضوعه للارادة الالهية ، وتحليه بالصفات والأخلاق التى تقربه من الله ، كما فعل الغزالى مثلا عندما شرح أسماء الله الحسنى ثم تحدث عن حظ العبد من كل اسم له حظ فيه بالاجتهاد والتوفيق • ويؤكد قوله : وبشريته بادت فى ربوبيته أى نوازع الشر والرغبات التى قد تحجب الصفاء النفسى والترقى الأخلاقى قد بادت فى هذه الطاعة وموافقة الارادة •

بل ويفسر ذلك ما جاء فى الحديث القدسى عن رب العزة أنه قال : (ما تقرب الى العبد بمثل أداء فرائضى وانه ليتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت رجله التى يمشى بها ويده التى يبطش بها ، ولسانه الذى ينطق به ، وقلبه الذى يعقل به ، ان سألنى أعطيته وان دعانى أجبته)(١٣٧) •

---

(١٣٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٦ •

(١٣٧) رواه ابن السنى : الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية ، ط ١ - ١٢٧٠ - ١٩٥٢ ، ط محمد على صبيح •

واذن لا يمكن أن يقول التوحيـدى (بالاتحاد) وهو الذى يقول (كل ما دونه ناقص ، وليس للناقص أن يحيـط بما ليس بناقص لا بالقوة التى هى فى أول المراتب ، ولا بالفعل الذى فى آخر المذاهب)(١٣٨) ٠

فالادعاء عليه بالقول بوحـدة الوجود أو الاتحاد هو فى الحقيقة أمر مناف للموضوعية ، وهو اذ يقول متحدثا عن المولى سـبحانه (له كل شيء ، وبه كل شيء ، واليه كل شيء ، وفيه كل شيء ، وعليه كل شيء) ٠ أقول أنه يفسر قوله بما يدحض أى شبهة قد تنشـأ عن سـوء فهم لكلامه ، فيخبرنا أن مقصـده ، بأنه له كل شيء لأنه يملك كل شيء ، وبه كل شيء ، لأنه هو الذى يمده ، وكل شيء اليه لأنه غايته ، وكل شيء فيه لأنه مبدئه وكل شيء عليه لأنه حامله(١٣٩) ٠

وخلاصة ما يقال فى ذلك اذن : اننا قد نجد اتحاد ارادات لا اتحـاد ذوات ، واحساسا بالافتخار لنسـبته لمولاه فكما يقول (لأنا اذا أحسسنا نسبتنا من عبوديتنا لك ، بدت علامة الخشـوع والخضوع ، واذا أحسسنا نسبتنا من ربوبيتك لنا بدت فينا أنوار العزة والجبروت)(١٤٠) ٠ بل هو بعد ذلك يقول مناجيا المولى عز وجل : (ذللنا لطـاعتك فى موافقتك على ارادتك)(١٤١) ٠

فهو اذن التوكل والاستسلام ، رغبة فى تحقيق درجة من القرب بحيث يكون كل ما عليه العبـد موافقا للارادة الالهية ، وبذلك يتحقق الاتفاق بين

---

(١٣٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٩ ٠
(١٣٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٩ ٠
(١٤٠) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٠٩ ٠
(١٤١) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٠ ٠

أمر المشـــيئة ، وأمر التكليف المنوط بالعبـــد القيام به ٠ وهو يخاطب الانسان بعد ذلك قائلا (أمالك أن تميز مالك مما عليك)(١٤٢) ٠

ثم انه يعلن رغبته في التوجه الكامل نحو طلب الآخرة والتسليم المطلق لله ســبحانه الى درجة الذوبان الروحي بمعنى الغيبة عن نفسه بالنظر الى الله ، بل كما قال حتى لا يشغله العشق لأنه مشغول بالمعشوق ٠ (فها نحن قد ســجدنا لك عابدين ، وأشرنا اليك بقلوبنا مؤمنين)(١٤٣) ٠

---

(١٤٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٠ ٠
(١٤٣) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٠٩ ٠

الحقيقة الالهية واختلاف الديانات :

يؤكد التوحيـدى على ان الله معروف لدى جميع الأمم ، وليست معرفة الله قاصرة على أمـة دون سائر الأمم ، وفي ذلك يقول :

(فيـا ولى النعم ، ويا محرك الهمم ، ويا واهب القسـم ، ويا مذكورا بالـكرم ، ويا معروفا عند جميع الأمم ، ويا موجودا على بعد وموجودا على أمم ، ويا مناجى بصنوف الكلم ، ويا معبودا على القدم ، ويا منشـئا من العدم ، ويا جاعلا من شتت كالعلم ، ويا من (علم بالقلـم ، علم الانسـان ما لم يعلـم)(١ ، ٢) ٠

ويناقش التوحيـدى مسألة غاية فى الأهمية فى موضـوع الألوهية والمعرفة أيضا ، وهى مسألة اختلاف الأديان والمذاهب ، وان كانت هذه المسألة من زاوية ما تمس نظرية المعرفة بوجه عام ، ولكنها هنا فى الأساس تدور حول مسـألة معرفة الانسـان بالله والطرق المختلفة للوصـول اليه والاستدلال عليه تعـالى ، ودلالة الاختلاف فى هذه الطرق ، وأسبابه ٠

وكان التوحيـدى قد سـئل عن الأسـباب التى حـدت بالفرق الى الاختلاف الى حد التجريح والتـكفير ، واباحة الـدم والمـال ، وفى جواب التوحيدى ما يفيد ان هذا نتيجة لمقدمات أخرى أو لأصول أكبر ، فاذا كانت الديانات قد اختلفت وهى الأصول ، فكيف لا تختلف المذاهب وهى الفروع ، فاذا قيل ان الأديان اختلفت بالأنبيـاء ، والأنبيـاء معتمدون على الوحى ،

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٤٦ ٠
(٢) سورة العلق : آية ٤ ، ٥ ٠

يكون الجواب بأن العقول تتدرج وتختلف حسب الفطرة والكمال والنقص ، فالمذاهب نتيجة الآراء ، والآراء ثمرات العقول . وعنده أن هذا الاختلاف طبيعى فى الانسان لأسباب التكوين العقلى والبيئى(٣) ، والاختلاف أساس فى بنية المجتمع وبين المجتمعات الانسانية ، لأن الناس على فطر كثيرة ، وعادات حسنة وقبيحة ، ومناشيء محمودة ومذمومة ، وملاحظات قريبة وبعيدة(٤) . ومن هنا كانت ضرورة الاختلاف فيما يختار ويتجنب ، وبالتالى (لا يجوز فى الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان)(٥) .

ولم يحدث اتفاق لاختلاف المزاج والطباع ، وميل النفس حتى لم يتفق على تفضيل أمة على أمة ، ولا بلد على بلد ، ويكفى أن يؤدى اختلاف الطباع الى اللجاج فى القول والتعصب والهوى ، والى ما يؤدى اليه ذلك كله ، وكما نرى فهو بعد ذكر دور الفطرة واختلاف العقول عاد ليرجع السبب الى الطبيعة الانسانية ويحيله الى اتباع هوى النفس وموافقة المزاج ، وربما ذلك أيضا ليؤكد مسئولية اختلاف الأصول أو تعدد الحقيقة الدينية بتعدد الأديان ، وليؤكد المسئولية فى الاختيار فهو قد جعل الهوى والتعصب هو الغالب لا المنطق أو المنهج عند اتباع مذهب . ومن ذلك ما أخذه على علم الكلام والمتكلمين ، ولذلك ففى نفس الليلة (الأربعون) يعرض روايات تدل على ما فى علم الكلام من جدل ومراء . ويقول (ولمصلحة عامة نهى عن المراء والجدل فى الدين على عادة المتكلمين ، الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم غاية العداء للاسلام والمسلمين وأبعد الناس من الطمأنينة واليقين)(٦) .

---

(٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٦ .
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٧ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٧ .
(٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

رايه في تكافؤ الأدلة :

تناول التوحيدى القول بتكافؤ الأدلة بالمناقشة العميقة والجادة ، وقد عرض لرأى السجستانى الذى رفض الفكرة ، اذ يرى أن المتكلمين يرفضون الاعتقاد بالتقليد اذ لا بد من دليل ، ثم يرجعون الى القول بأن الأدلة متكافئة(١) .

ومعنى القول (بتكافؤ الأدلة) :

انه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ، ولا تغليب مقالة على مقالة . وحتى يلوح الحق من الباطل ظاهرا معينا لا اشكال فيه ، بل دلائل كل مقالة فهى متكافئة لدلائل سائر المقالات . وقالوا : كل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض)(٢) .

وقد قسم ابن حزم القائلين بتكافؤ الأدلة أقساما ثلاثة : فمنهم من قال بذلك جملة فلم يحقق البارى ولم يبطله ، وكذلك فعلوا فى النبوة ، وجميع الأديان ولكنهم آمنوا بأن الحق فى أحد هذه المذاهب ، ولكن لا شيء يدل عليه ويبينه ويميزه .

والطائفة الثانية : قالت بنفس الفكرة باستثناء أنهم أثبتوا الخالق ، وقطعت بأنه حق خالق لكل ما دونه بيقين لا شك فيه .

الطائفة الثالثة : قالت بتكافؤ الأدلة أيضا ولكنها أثبتت الحق وان النبوة حق أيضا ، وأن محمدا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حق .

---

(١) الاقناع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٠٩ .

(٢) ابن حزم الظاهرى : الفصل فى الملل والأهواء والنحل تحقيق محمد ابراهيم نصر ، وعبد الرحمن عميرة ج ٥ ص ٢٥٣ .

ثم ان منهم من قال أن على الانســان أن يبقى على دين أهله الذى نشأ أو ولد عليه (لأنه هو الدين الذى تخيره له فى مبدأ خلقه ، ومبدأ نشــأته بيقين ، وهو الذى أثبته الله عليه فلا يحل له الخروج عما رتبه الله تعالى فيه وابتدأه عليه . أى دين كان)(٣) .

ولكن التوحيــدى يضيف لنا أسبابا أخرى عن القائلين بهذا الرأى . فعندما ســئل رجل من المتحيرين عن دليله على صــحة مقاله ، أجاب بأن لا دليل ، ولا حجة ، فلما قيل له : وما أحوجك لذلك ، أجاب بأن الدليل لا يكون الا من وجوه ثلاثة :

١ ــ أن يأتى عن طريق النبوة والآيات وهو ما لم يشاهد شيئا منه ثبت عنده مقالته .

٢ ــ واما أن يكون بالكلام والقياس وهو فى ذلك أحيانا ينتصر لرأيه وأحيانا يثبت رأى غيره ، وقد يتنبه الى ما فى رأى الغير من الصحة وما فى رأيه من خطــأ بعد ذلك ، وبالتالى فلا يصــح القياس ولا الــكلام دليلا ، اذ لا يستطيع أن يقضى على شىء بفساد لعدم كفاية الحجة .

٣ ــ واما أن يكون ذلك بثبوت الأخبار عن الكتب ، ولا يوجد أهل ملة أولى بذلك من غيرهم ومن هنا فلا يمكن تصديقهم جميعا ، كما لا يمكن تصديق ملة دون ملة(٤) .

ولمــا سئل (فيما يروى التوحيــدى) (فلم تدين بدينك هذا الذى أنت على شعاره وحليته وهديه وهيئته)(٥) . كانت اجابته (لأن له حرمة

---

(٣) ابن حزم الظاهرى : المرجع السابق ، ج ٥ ص ٢٥٤ .
(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٩٣ ــ ١٩٤ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : ص ١٩٤ .

ليست لغيره ، وذلك أني ولدت فيه ، ونشأت عليه ، وتشربت حلاوته ، وألفت عادة أهله)(٦) .

ويعرض لنا التوحيـدى رأيه فى القول بتكافؤ الأدلة .

وخلاصه موقفه هو دحض هـذه الفكرة ، فيقص علينا حـوارا دار بينه وبين أحد القائلين بتكافؤ الأدلة (ابن البقال) ونتعرف على رأى التوحيدى من خلال هذا الحوار الذى قصه علينا فى الامتاع وحجته فى الرد على هؤلاء ، وقد صاغ التوحيـدى الحوار بطريقة (قلت له - فقال لى -) ولكننى سأعرضه بطريقة الحوار السقراطى - دون أى مساس بالنص فهذا من شأنه اظهار الفكرة أوضح والحوار فى تسلسله الفكرى ، مما يظهر أيضا براعة التوحيـدى فى الحوار ، وهذا نصه :

- التوحيـدى : لم ملت الى هذا المذهب (تكافؤ الأدلة) .
- ابن البقال : لأنى وجدت الأدلة متدافعة فى أنفسها ورأيت أصحابها يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين يغشون النقـد لينفق عندهم ، وتدور المغالطة بينهم .
- التوحيـدى : اما تعرف بأن الحق حق والباطل باطل ؟
- ابن البقال : بلى ، ولكن لا يتبين أحدهما من الآخر .
- التوحيدى : أفلأنه لا يتبين لك الحق من الباطل تعتقد أن الحق باطل وأن الباطل حق ؟
- ابن البقال : لا أجىء الى حق آعرفه بعينه فأعتقد انه باطل ولا أجىء

---

(٦) الامتاع والمؤانسة : ص ١٩٤ .

أيضا الى باطل أعرفه بعينه فأعتقد أنه حق ، ولكن لما التبس الحق بالباطل والباطل بالحق .

– التوحيـدى : ان الأدلة عليهما ولهما متكافئة ، وأنها موقوفة على حذق الحاذق فى نصرته ، وضعف الضعيف فى الذب عنه(٦) . فكأنك قد رجعت عن اعترافك بالحق أنه حق ، وبالباطل أنه باطل .

– ابن البقال : ما رجعت ..

– التوحيـدى : فكأنك تدعى الحق حقا جملة والباطل باطل جملة من غير أن تميز بالتفصيل ..

– ابن البقال : كذا هو ..

– التوحيـدى : فما نفعك بالاعتراف بالحق ، وأنه متميز عن الباطل فى الأصل ، وأنت لا تميز بينهما فى التفصيل ؟

– ابن البقال : والله ما أدرى ما نفعى به ..

– التوحيـدى : فلم لا تقول : الرأى أن أقف فلا أحكم على الأدلة بالتكافؤ ، لأن الباطل لا يقاوم الحق ، والحق لا يتشبه بالباطل . الى أن يفتح الله بصرى فأرى الحق حقا فى التفصيل ، والباطل باطلا على التخصيل ، كما رأيتهما فى الجملة ، وان الذى فتح بصرى على ذلك فى الأول هو الذى غض بصرى عنه فى الثانى ؟

– ابن البقال : ينبغى أن أنظر فيما قلت .

– التوحيـدى : أنظر ان كان لك نظر ، ولا تتكلف النظر ما دام بك عمى أو عشا أو رمد(٧) .

---

(٦) يبدو أنه قد سقطت اجابة لابن البقال ، والأغلب انها بالموافقة (بلى – نعم) والأغلب انها قد فاتت المحقق . اذ يقول التوحيدى بعد قوله (فى الذب عنه ، قلت فكأنك) .

(٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٩٠ – ١٩١ .

نقــــد :

ان تأكيد مفــكرنا على التوحيــد والتنزيه كما أشرت ، وكما ظهر من العرض يقودنا بالتالى الى تصور لا يصدم العقل ، اذ ان هذا التصور لله تعالى ، يفتح للعقل الانســاني آفاقا أرحب لا يحتاج فيها الى التأويل ليوفق بين احتياجه الدينى ، وبين ضميره ذى النزعة أو الطابع العلمى بحــكم تطور عصره ، وآفاق قدراته التى ما تزال تتسع فى أفق الكون وعمق الزمان ، الماضى ـ والمستقبل ٠

وفى مشكلة الذات والصــفات ، ربما بدا التوحيــدى وكأنه يتــأرجح أو يتناقض أحيانا ، وأحيانا أخرى ينسب الى القائلين بالتعطيل كما فعل ذلك معه ابن حجر العسقلانى حاكيا عن ابن مالى فى كتاب الفريدة اذ قال عنه (تعرض لأمور جســام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل وقال ابن الجوزى كان زنديقا)(١) ٠

ولكن التوحيــدى هاجم المتكلمين عامة والمعتزلة بصفة خاصة ، ولذلك فان اعتباره من المعتزلة هو قول بلا سند واضح(٢) ، وهو يروى عن الفرغانى قوله : (لولا أنى لا أعرف فى جميع المذاهب أقوى من مذهب المعتزلة لناديت على أصــحابى بمخازيهم التى يشتملون عليها ، ويجاهرون بها فى الأسواق والشوارع ، بل فى المحاضر المشهورة ، والمنابر الرفيعة ، ولكن لهم حرمة

---

(١) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ، جـ ٦ ص ٣٦٩ ٠
وأنظر : ابراهيم الــكيلانى ، رسائل أبى حيــان التوحيدى ، ص ١١١ دار طــلاس ـ للدراسات والترجمة والنشر ، وكذلك : ابراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدى ، ص ٥٧ ٠
(٢) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٣٨٢ ٠

الدعوى ، وذمام النسب الى المقالة ، ورجاء فى الاقلاع والتوبة)(٣) ·

ولذلك فلا يمكن أن نقول بأنه من القائلين بالتعطيل · لانه قد رأى فى كل من القولين بعض الحق ، نفى مثبت ، أو اثبات ناف وفى الحالتين نقول عن الله ما لا نعلم ·

ولا يمكن أيضا أن ينسب الى القول باثبات الصفات بلا تشبيه ، فموقفه متميز كما مر فى عرض آرائه وان ظهر عليه من النظرة السريعة انه قد يحوى تناقضا ، ولكن ذلك لتميزه ولميله الى الاتجاه الصوفى حيث يجعل المعرفة بالله والكلام حوله مصدرهما الأساسى هو الالهام ·

أما عن أدلة وجود الله ، وطرق معرفته · فقد عرض التوحيدى كما مر ما يمكن اعتباره أكثر من دليل ، فقد عرض ما هو من الأدلة الجدلية الكلامية وما يمكن اعتباره أيضا دليلا صوفيا ذوقيا وهو ما يختاره · ولكنه فى نفس الوقت يقول بأن المخلوقات دليل على خالقها ، وقد وضعها الله أمام الانسان ليستدل منها على وجوده تعالى(٤) ، ولكن التوحيدى انتهى الى اختيار الدليل الذوقى وان لم ينكر الأدلة البرهانية الفلسفية لموقفه من الفلسفة الذى أشرت اليه ، ولم يرفض كذلك الأدلة الجدلية الكلامية ·

وهذه المعرفة الذوقية لا تخضع (لمقولات العقل ولا للغة المنطق ، لأن لها لغتها الخاصة بها ، أى لغة القلب ، ومنطقها الخاص بها أيضا ، وهو منطق الشعور والوجدان)(٥) ·

---

(٣) مثالب الوزيرين : ص ١٤٣ - ١٢٤ ·

(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩٥ - ١٩٦ ·

(٥) محمد عاطف العراقى : أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الاسلامى · بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين ، ص ٧٤ ·

وقد نقد ابن رشد أدلة الصوفية ، حيث يرى أنها ليست طرقا نظرية أى ليست مركبة من مقدمات وأقيسة ، ويذهبون الى أن المعرفة بالله بغيره من الموجودات تتم بشىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبال النفس بالفكر على المطلوب .

(ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله)(٦) ، ومثل قوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)(٧ ، ٨) .

ويحتج ابن رشد فى نقده لهذا الطريق الصوفى ، بأن القرآن الكريم قد دعا الى النظر والاعتبار ، ثم ان هذه الطريقة ليست عامة بين الناس ، وان اماتة الشهوات شرط للنظر كما ان الصحة شرط للتعلم أيضا ، ولكنها ليست مفيدة له ، والشرع وان كان دعا الى العمل ، فليس لانه كاف بنفسه ولكن لانه مفيد(٩) .

وقد أخطأ ابن رشد فى اعتقادى لأكثر من سبب :

الأول : ان الصوفية وان كانوا قد أخذوا بالطريق أو الدليل الذوقي أو الكشف فهم لم يقتصروا على هذا الدليل وان اعتبروه أقوى وأفضل ، وفرق كبير بين أن يجعلوا الدليل الذوقى أقوى الأدلة وأصحها ، وبين أن يقتصروا عليه ويرفضوا غيره .. لذلك فاحتجاج ابن رشد عليهم بدعوة

---

(٦) سورة البقرة : آية ٢٨٢ .

(٧) سورة العنكبوت : آية ٦٩ .

(٨) ابن رشد ـ الكشف عن مناهج الأدلة ـ دار العلم للملايين نسخة مصورة ، الطبعة الثانية ، المكتبة المحمدية ، سنة ١٩٣٥ م ، ص ٦٣ .

(٩) ابن رشد : المرجع السابق ، ص ٦٣ ، وانظر : محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية فى فلسفة بن رشد ، ص ٢١١ .

القرآن الى النظر فى غير محلها -لأنهم لم يرفضوا النظر واعتبار التوحيدى نفسه مثلا على ذلك كما سبق أن مر ، وكذلك أشهر من مثل هذا الاتجاه وأول من قصده ابن رشد ، وأعنى به الغزالى •

وقد عرض الغزالى أدلة وجود الله وبين آنه لا يمكن الاحاطة بحقيقة ذاته ، وبين أن هناك ثلاثة مناهج ترجع معرفة الخلق بالخالق اليها (١٠) •

أولا : معرفة عن طريق فعله •

ثانيا : معرفة بالمقايسة •

ثالثا : معرفة بسلب أمور عنه •

أولا : اذا نظر الخلق الى العالم وما يحكمه من نظام ، فاستدلوا بذلك على ضرورة وجود مدبر لا يشبه العالم ، ولا العالم يشبهه ، هو الله ، فهذه (معرفة فعله لا معرفة ذاته)(١١) •

ثانيا : ولكن الخالق الذى يصدر عنه العالم بكل ما فيه من نظام لابد أن يكون حيا عالما قديرا • فهذا علم بالأوصاف ، ولكن لا بالحقيقة بل (بنوع من المقايسة) •

ثالثا : أن يستدل على أن هذا الخالق يستحيل عليه الحدوث والعرضية والجسمية (الى غير ذلك مما يستحيل عليه ، وهذا علم بسلب أمور عنه وليس علما بحقيقة الذات) •

هذه هى المناهج الثلاثة ، وقد يختلف الناس فى قدر ومستوى

---

(١٠) الغزالى : رسالة فى بيان معرفة الله • رسالة مخطوطة فى مكتبة جامعة ليدن ، هولندة • نشرها فى مجلة منبر الاسلام ، الدكتور محمود حمدى زقزوق ــ ملحقة بكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، مكتبة الجندى ، ص ٢٢١ ــ ٢٢٥ •

(١١) الغزالى : المرجع السابق • ص ٢٢٣ •

الكشف والعلم ، ولكن لا يخرجون عن الاحساس بأن العالم يحتاج • الى فاعل ، ولكن العارف يمعن ويتأمل فيصل الى حقيقة ، وهى أن معرفة كنه الذات مستحيلة • عندئذ يكون قد وصل لنهاية الطريق • العجز عن درك الادراك ادراك (فانه مهما عرف الانسان أن العجز عن ادراك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله فانه غاية كمال الانسان)(١٢) •

وهنا اذا قال العالم : لا أعرفه صدق ، واذا قال أعرفه صدق ، فاذا أتيت بخط منظوم وعرضته على شخص قال أعرف ان هذا قادر عالم لأن الكتابة لا تتم الا بهذه الصفات فهو صادق ولكنه يقول وانى وان عرفت هذا فلست أعرف فاذا نظر العارف الى خصوص الذات واتجه قلبه نحوها تشتد عليه الدهشة والعجز فيقول لا أعرف وهذه حالته الأولى (وان نظر فى أفعاله من حيث هى أفعال فلا يرى فى الجمادات ولا الأشياء الا من حيث انها أفعاله فيقول أعرفه)(١٣) •

فللعارف اذن حالتان الأولى يحصل فيها القبض ، والثانية يحصل له فيها البسط فالمعرفة بكنهه مستحيلة ، ولذلك قال النبى (صلى الله عليه وسلم) (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته)(١٤) • وهكذا يختار الغزالى الطريق الصوفى لكنه يقر بالطريق البرهانى ، والتوحيدى كذلك يفعل ويقول (ونسكت للعجز عن وصفك)(١٥) •

ثانيا :

وكذلك يجانب ابن رشد الصواب فى نقده للصوفية اذ يؤكد

---

(١٢) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ •
(١٣) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ •
(١٤) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ •
(١٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٤ •

ولترستيس عـدم امكان اقامة أدلة برهانيـة فى قوله (ان الوعى الدينى الخالص . انما يكمن فى نطاق يظل على الدوام فيما وراء سائر أدلة الاثبات وأدلة النفى . تلك نتيجة ضرورية تترتب عـلى الطابع (المغاير تماما) لله بالقياس الى العالم ، والطابع (المغاير تماما) للعالم بالقياس الى الله)(١٦).

وعند ستيس أن أدلة وجود الله عنـد الفلاسفة وعلماء اللاهوت انمـا تقوم فيما يظنون من الانتقال المنطقى من النظام الطبيعى الى النظام الالهى . هذا الدليل أيا كانت صيغته انما هو ينطلق من العـالم الطبيعى أو من واقعه فيه الى نتيجة تتعلق بالحقيقة الالهية . وهو ما لا يمكن اذ أن المقدمة مستمدة من العـالم الطبيعى ، فى حين ان النتيجـة موجودة فى العـالم الالهى(١٧) ، ودليل كهذا لا يكون صحيحا (وبيت القصيد هنا ان أية علة عاقلة للعالم المـادى ، يتم الوصول اليها عن طريق مثل هذا الاستدلال لن تكون الا كائنا طبيعيا آخر ، أعنى جزءا من النظام الطبيعى . والمهم أن أية علة أولى من هذا القبيل لن تكون الا كائنا طبيعيـا آخر ، أعنى جزءا من النظام الطبيعى . والمهم أن أية علة أولى من هذا القبيل لن تكون هى الله ، وانما ستكون — على أحسن الفروض — مجرد (صانع) . (١٨) .

وهو يذهب الى انه كما لا يمكن الاستدلال على الله من العالم الطبيعى فكذلك لا يمكن البرهنة على عدم وجود الله بنفس الطريق ، كان يستدل من الشر فى العالم على انكار وجود اله .

وينتهى ستيس تقريبا الى اقرار الطريق الصوفى ، فهـو يقر أن الله

---

(١٦) ولترستيس : الزمان والازل ، مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة زكريا ابراهيم ، ص ٢٨٩ .

(١٧) ولترسيتس : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ — ٢٩١ .

(١٨) ولترسيتس : المرجع السابق ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣ .

باطن في كل الموجودات ، كما هو ماثل في اللحظة الأزلية الماثلة في كل انسان بوعي كانت أو بغير وعي وعلى اختلاف من حيث العمق شدة وضعفا ، ويعبر عن ذلك بأن الله موجود (في القلب) ثم يقول (ففي قلب الانسان - اذن - انما يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم الله ، ويبرهن على وجوده ، لا في أي ظرف خارجي من ظروف النظام الطبيعي)(١٩) • بل عنده أن كل قضية دينية هي وليدة الحس(٢٠) •

ويرد ستيس على من يرى أن في ذلك لامعقولية جوهرية أنه نقد طبيعي جدا ، ولكن من السهل بيان الخطأ فيه ، وهو بعد ذلك يفرق بين الخبرة الدينية والخبرة الجمالية ، فالحقائق الجمالية لا يمكن ادراكها الا عن طريق الحدوس الجمالية ، وذلك لأن البحث عن دليل على الله ، هو كالبحث عن دليل على وجود الجمال ، وهو عبث اذ أن الواقع اما أن ندرك الجمال ادراكا مباشرا أو لا ندركه ، وكذلك الحقيقة الالهية(٢١) ، وهو يوضح انه حتى الناقد انما يوجه فقط ، ثم انه لا يضع القواعد للفنان ، بل الفنان يبدع حدسيا ، ثم يأتي الناقد ليستخرج القواعد •

فالبرهان اللاهوتي كالاستدلال في مجال النقد الفني ، وعموما فليست (مهمة البرهان سوى اظهارنا على مدى صحة تأويل الحدس ، أو مدى اتساق القضايا بعضها مع البعض الآخر • واذن فان وظيفة العقل هي ادخال النظام والاتساق على (النسق الحدسي) لا خلقه أو استحداثه)(٢٢) •

---

(١٩) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٤ •
(٢٠) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ •
(٢١) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ •
(٢٢) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ •

ويمضى ستيس فى توضيح رأيه ، وما يهمنا هنا هو ما خلص اليه من تفنيد البرهان الفلسفى كدليل على وجود الله وانتهاؤه الى الحدس الصوفى ٠

ثالثا :

وجانب ابن رشد الصواب أيضا اذ إعتبر أن الدليل الصوفى خاص ، وفهم ذلك بمعنى أنه حتم محدد فى أشخاص قليلة ، وأن الدليل البرهانى عام بين الناس ٠

والواقع غير هذا ٠ فالدليل الصوفى ليس حكرا ، لأن الطريق مفتوح أمام من أراد ، والسعى اليه ممكن لمن شـــاء ومن ملك الارادة ، واذا كان القرآن قد أمر بالنظر والاعتبار فقد أمر بالعمل ، وأهم الأشياء مـع النظر أيضا بل ما يقصده هو النمو الروحى ، بجانب النمو العقلى ومعا ٠ والصوفى لا يتجاهل النظر كما مر ، ولكنه يعمقه ، وكما وضح ستيس أيضا ٠ فان الله ماثل فى اللحظة الراهنة فى كل انسان ٠

ومن جهة ثانية فليس الدليل البرهانى عاما بين الناس والا ما ألحـد أحد من الناس ، اذ الموقف حتى من هذا البرهان هو موقف شخصى وهـو ما بينه ولتر ستيس بحق فى حديثه عن الخبرة الجمالية عندما اعتبر مهمـة الناقد الفنى هى التوجيه (ولكن لابد لك فى خاتمـة المطاف من أن ترى الجمال بنفسك ، بمعنى أنه لابد لك من أن تدركه ادراكا حدسيا)(٢٣) ٠ أى أن بعض الناس يقبل هذا الطريق وبعضها يرفضه فاين عمومية الدليل وشيوعه بين الناس اذن ؟؟

ومن هنا فموقف التوحيدى فى اختياره للطريق الذوقى مـع اقراره

---

(٢٣) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ ٠

بالطرق البرهانية والجدلية ، هو أفضل الطرق لأنه يجمع بين النظر والاعتبار ، وبين الذوق والحدس . مما يعنى سعى الانسان فى الطريقين العقلى والقلبى أو الوجدانى طلبا لله ورقيا بنفسه فى أهم ما منحه الله .

وقد جاء فى سياق العرض مناقشة شبهة القول بالاتحاد ووحدة الوجود . ولكن أضيف أن التوحيدى وقد انتهى الى التصوف فى (الاشارات) وما جاء فيه من مناجاة صوفية ينفى عنه كل ما يمكن أن يلصق به وهو الذى يقول (حرام على قلب استنار بنور الله أن يفكر فى غير عظمة الله .

حرام على لسان تعود ذكر الله أن يذكر غير الله !

حرام على نفس طهرت من أدناس الدنيا لله أن تدنس بشىء من مخالفة الله !

حرام على عين نظرت الى مملكة الله أن تحدق الى غير الله !)(٢٤) .

وأما موقفه من اختلاف الديانات وان الله معروف عند جميع الأمم فانما يدل على انسانية فكره الدينى وشمول هذا الفكر للاتجاهات الانسانية المختلفة والمخلصة فى محاولة البحث أو السعى نحو الحقيقة . ثم يأتى موقفه الرافض للقول بتكافؤ الأدلة ليؤكد تصريح التوحيدى بمعتقده ، وينفى عنه ما أورده السبكى عن ابن الجوزى من انه أحد زنادقة الاسلام ، وهو أشدهم لأنه مجمج ولم يصرح(٢٥) .

فالتوحيدى كان واضحا فى مواقفه الفكرية وان تخفى فان ذلك قد يكون لعوامل سياسية ، واما ما قد يبدو تناقضا أو قلقا فانما هو فى مرحلة التساؤل ، ولكنه فى ايمانه فى مرحلته الثانية ، والمرحلة الثالثة (التصوف) قوى الايمان ثابت فى معتقده .

(٢٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨٠ .

(٢٥) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٤ ص ٣ .

الباب الثالث

الإنسان فى فلسفة التوحيدى

الفصل الأول

السؤال عن الإنسان في فلسفة التوحيدي

- مدخل الى السؤال عن الانسان فى فلسفة التوحيدي
- التساؤل حول البعد النفسي للانسان
- التساؤل حول البعد الأخلاقي
- تصور التوحيدى للانسان ورسالته

مدخل الى السؤال عن الانسان
فى فلسفة التوحيدى

من أوضح الملامح فى فكر التوحيدى اثارته للمسـائل الفلسفية ، وذلك بطرح السؤال حتى فى الموضوعات المألوفة فى الحياة اليومية ، وقد وفق الدكتور زكريا ابراهيم عندما سماه (فيلسوف التساؤل) .

وقد طرح التساؤل فى معظم كتاباته ، الا انه جاء مكثفا ومباشرا فى كتاب الهوامل والشوامل ، وفيه يطرح التوحيدى تسـاؤلاته على مسكويه الذى يجيب عليها . والهوامل هو المرحلة الأولى من مراحله الفكرية ، أو هو أكثر الكتب فى هذه المرحلة تعبيرا عن فكره وقلقه ، وتساؤلاته فى شتى الموضوعات الفكرية التى تشغله ، حتى أن المتصفح لهذا الـكتاب يكتشف بسهولة كيف أخذ التأمل الرجل حتى استغرق جهده وتفكيره تماما ، فهو فى حالة مستمرة من الاندهاش والسـؤال ، أو التعجب الذى يفضى الى السؤال عن الحكمة أو العلة ، أو يفضى الى تصور امكانية أخرى لوجود آخر أو حالات أخرى أو ملاحظـة دقيقة للتناقض فى السـلوك البشرى ، أو امكانيات الانسان ، أو ضعفه أو اضطرابه ، وأخلاقياته بكل ما تحوى من ثراء وقوة وضعف وأسئلة عن علاقة النفس بالبدن ، أو السلوك الاجتماعى وعلاقة الأب بالابن ، والعلاقة بين الرجـل والمرأة ، وسيكلوجيـة الحروب والدعاية ، والعلاقة بين الانسان والحيوان والشك واليقين ... الخ ، ولا شك أن هذه المشكلات قد تناول التوحيدى معظمها فى كتاباته اللاحقـة ، وأبدى آراءه فيها ، وكان من الممكن أن تأتى الكتابة عن هذه التسؤلات فى صدر كل موضوع لنرى تطور الموضوع نفسه عند مفكرنا ، ولـكن مرحلة

التساؤل هذه بالاضافة الى أنها تشكل مرحلة هامة جدا في تطور التوحيدي الفكري ، الا انهـا أيضا تستحق أن نفرد لهـا فصلا خاصا يضم تساؤلات التوحيدى حول الانسان والمجتمع وقضاياه ، وبالتالى سيكون التوحيدى هنا موضوع دراسة بوصفه مثيرا للتساؤل حول الانســان وهمومه وقضاياه الأخلاقية والسياسية ، وبوصفه متأملا في الفعل الانسانى متأثرا بالبيئـة ومؤثراتها . فهو هنا - بحق - الرجل الذى جرؤ على التســاؤل ، وهذه التسـاؤلات انما تدل دلالة واضـحة على ان كل أحوال الانسـان والمجتمع كانت عنده بين الأقواس ، وكانت الحيرة تغلب على الاطمئنان ، والسـؤال أكثر من الجواب ، وان جاء فهو على سبيل الاحتمال أو الفرض ليس الا ، لا على سبيل الاقتناع الفكرى ، وبالتالى فهذا الفصل انما هو دراسة لحالة التساؤل عند التوحيـدى ، أو بتعبير آخر دراسة لحالة الانسـان ، وقد وضعه التوحيـدى بين الأقواس .

فالتوحيـدى يسأل والسؤال وليد الدهشة ، والدهشة ليست بعدا عن الواقع بل هى صميمه لأنها تفاعل مع الواقع الحى أو هكذا كانت دهشة التوحيـدى .

ومفـكرنا ينظر للانســان فى حيـاته وتصرفاته وجوانبه المختلفة ، ويسأل أحيانا عن المعنى العام والكلى . وأفلاطون يقول (لا يريد الفيلسوف أن يعرف ان كنت أظلمك فى هذا الأمر أو كنت تظلمنى ، وانما يريد أن يعرف ما هى العدالة بوجه عام وما هو الظلـم ، ولا يريد أن يعرف ان كان الملك الذى يملك الذهب الكثير سـعيدا أو غير سـعيد ، وانما يريد أن يعرف ما هو الملك بوجه عام وما هى السـعادة والشـقاء على وجة الاطلاق وفى أساسها الأخير)(١) .

---

(١) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ، ص ٢٨ نقلا عن ثيايتيتوس ، ص ١٧٥ .

والتوحيدى يسأل عن الجزئيات لينتقل الى المعنى العام أو الكلى ، وهو أحيانا يستغرق فى تفصيلات الحياة النفسية والأخلاقية والاجتماعية للانسان . وفى طرحه لهذه المشكلات لا يمكن أن نغفل الجانب الفلسفى الذى يكمن وراء سؤاله ، فالسؤال عنده - فضلا عن حسن الصياغة التى تظهر الجانب الفلسفى للموضوع ، وتظهر المشكل فى أبعاده المختلفة ، وتوضح الروح الفلسفية حتى لنستطيع أن نقول ان تساؤل التوحيدى وقد أحاط بكل جوانب الانسان تقريبا - قد بدا وكأنه مشروع لوضع نظرة أو رؤية للانسان من زواياه المختلفة من خلال نظرة فلسفية . ولا عجب ، فالدهشة منبع من منابع الفلسفة ، ولذلك يقول أفلاطون (ان خصائص الفيلسوف هذا الشعور : وهو أنه يندهش وليس للفلسفة من منبع غير هذا ، ومن جعل ايريس ابنة لثاوماس فهو عليم حقا بالأنساب)(٢) .

ويقصد ان الفلسفة ابنة للاندهاش ، وشوبنهور يوضح دور الاندهاش وأهميته فى الفكر الانسانى فيقول : (لا كائن غير الانسان يندهش من وجوده الخاص به ، وما العقلية الفلسفية الا مقدرة الانسان على الاندهاش من الأحداث المعتادة .... وأن يتخذ موضوعا للدراسة عندئذ أعم الأمور وكذلك أكثرها اعتيادا على سواء)(٣) .

ولذلك وجدنا الدهشة عند التوحيدى قد تأتى من قضايا معروفة ومطروحة فلسفيا فى التراث الفلسفى ، كمشكلة الشر وسؤاله عن السبب فى ايلام الأطفال(٤) . وقد يسأل عن فعل أو سلوك يومى للانسان العادى

---

(٢) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ٤٩ .
(٣) محمد ثابت الفندى : المرجع السابق ، ص ٥٠ - ٥١ .
(٤) الهوامل والشوامل : ص ١١٦ .

فيلاحظ التناقض فى الانسـان وفى سلوك الشخصية الواحدة ، ثم يسأل عن قاعدة تنطوى تحتها مثل هـذه الظواهر النفسية · ويلاحظ الاختلاف فى السلوك بين الشخصيات المختلفة ·

فمن الناس من يبذل ما فى وسعه ليطوى ما يأتيه من أفعال ويكتم فعله ويكره أن يطلع أحد على شىء من أمره ، ومنهم من يفعل عكس ذلك فيذيع ما يفعله ، ويتشنع به ، ويدل الناس على قليله وكثيره · وهو يسأل فى المفاضلة بين السلوكين عندما يسأل عن معنى قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) استعينوا على أموركم بالكتمان فان كل ذى نعمة محسود)(٥) ·

والدكتور عبد الغفار مكاوى يرى ان فعل التفلسف يبدأ مع الدهشة ، وبالتالى يكشف عن طابع الفلسفة المغاير للبرجوازية أو للطبع البرجوازى · ويشرح ذلك بأن وجهة النظر البرجوازية هى (التى تأخذ البيئة المحيطة بكل ما فيها من أغراض حيوية مباشرة مأخذا نهائيا جادا بحيث تشف الأشياء عن وجهها الأعمق ومعناها الأخير ، فالأشياء لا تدهش البرجوازى ، وهو نفسه عاجز عن الاندهاش · ان كل شىء عنده واضح ومألوف لا غرابة فيه)(٦) ·

وبالتالى فمن الطبيعى أن يسأل بعد ذلك (هل هناك شىء بديهى ؟ هل عرفنا معنى (الشىء) أو حاولنا التساؤل عنه ؟ أبديهى أن نوجد أو نبصر أو نتحرك ؟ أمن الأمور البديهية أن نولد ونعيش ونموت ؟)(٧) ·

والتوحيدى يسأل عن السبب فى خلق العالم ؟ أكان لعلة أم غير علة ؟

---

(٥) الهوامل والشوامل : ص ١١٦ ·
(٦) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ، ص ٢٦ ·
(٧) المرجع السابق : ص ٢٩ - ٣٠ ·

فاذا كان لعلة فما هى ؟ وان كان لغير علة فما حجة ذلك ؟(٨) وفى البعد النفسى يلاحظ – كراهية الانسان للحديث المعاد مع انه فى الحالة الثانية ليس الا ما كان فى الحالة الأولى(٩) • ومن هنا نلاحظ أن التوحيدى (كان كثيرا ما يتوقف عند ما درج الناس على اغفاله أو الانصراف عنه ، وهذه (الروح المتفتحة) التى تدهش لكل شىء وتتساءل عن كل شىء هى التى ولدت لدى أبى حيان الكثير من الأسئلة الطريفة ، وهى التى حدت به الى اثارة الكثير من المشكلات الفلسفية الأصيلة)(١٠) •

وليست هذه التساؤلات التوحيدية فى تفصيلات الحياة بغريبة ، فبسكال يسأل فى خطراته مثلا فيقول (لماذا كانت معرفتى محدودة ، ولماذا فرضت على هذه القامة القصيرة ؟ ولماذا حدد عمرى بمائة سنة وليس بألف)(١١) •

والتوحيدى يسأل مثلا : لماذا يكون النحاف أكثر نجابة والسمان أكثر فسولة ، والقصير أخبث والطويل أهوج ، فيثير مشكلة العلاقة بين الجسد أو الصفات الجسدية والصفات الأخلاقية ، ولذلك جاء تساؤل التوحيدى موافقا للروح الفلسفية وذلك لأن (التجربة الفلسفية لا بد أن تتخذ بادىء ذى بدء صورة تساؤل حاد ملؤه الدهشة والتعجب والاستغراب(١٢) • وهذا ما فعله مفكرنا فى مرحلته الأولى ، وقد رأى الدكتور محمد أركون فى كتاب « الهوامل والشوامل » ، تعبيرا عن النزعة

---

(٨) الهوامل والشوامل : ص ٢٩٤ •

(٩) المرجع السابق : ص ٣١٤ •

(١٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٢ •

(١١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، ص ١٠٧ •

(١٢) المرجع السابق : ص ١٠٧ •

الانســانية فى القرن الرابع الهجرى ، ووجد فيه طرحا لمشكلة الانســان الأبدية ، وان أهميته لا ترجع فقط الى الموضــوعات ، ولــكن أيضــا للروح المثارة فيها الموضوعات اذ يرى الدكتور أركون ان ما يطرحه التوحيــدى هو نوع من التمرد أو التقدم الحازم ضد الانســانية الجوفاء أو كتاب الأدب والأغنياء(١٣) ٠

وقــد وفق الدكتور أركــون فى وصــفه للتوحيــدى بانه الانســان الســاخط(١٤) وباعتبــاره أهــم نموذج للمثقف الجــاد فى القرن الرابــع الهجرى(١٥) ٠

وسوف أعرض لتساؤل التوحيــدى حول المشكل الانســانى ٠ وهذه المشــكلة فى جانبها الاســتفهامى خير تمهيــد للاجابة التى وصــل اليهــا التوحيــدى فى تلاحم بين تطوره الفكرى ، وتجربته الحياتية ، وقد استغرق موضوع الانسان عنــده الكثير من اهتمــامه حتى لأســتطيع الزعم بأن فكر التوحيــدى جوهره انما يتقاسمه مشكلتان : الله ، والانسان ، والعلاقة بينهما ، وهى التى تمثلها تجربته الصوفية التى انتهى اليها كما أشرت ٠

ولا عجب فى ذلك ، فهو يتســق مع منطلقه الاســــــلامى لأن هاتين المشكلتين هما المحور الأساسى لكل حضــارة دينية ، الخالق من جهة والمخلوق المكلف من جهة ثانية ٠

الانســان ذلك المجهول(١٦) هذه عبارة الكسيس كارل أو الانســان

---

(١٣) Arkoun. M. "L'humanisme Arabe au IV-X Siecle D'apres Le kitab al Hawamil wal Sawamil .Studia- Islamica. Vol XIV. 1961. P. 78

Arkoun. op. cit. p. 79

(١٤) Arkoun. op. Cit. p. 81.

(١٥)

(١٦) الكسيس كارل : الانسان ذلك المجهول ٠ ترجمة : عادل شفيق ٠

ذلك المعلوم ، هذه معارضة للقول الأول(١٧) فأيهما الصحيح أو أيهما أقرب الى الواقع ؟ انه الاثنان معا • وكذلك هو فى فكر التوحيـدى ولكن ذلك فى مرحلته الفكرية الأولى والثانية ، لانه فى المرحلة الثالثة أى مرحلة التصوف قد انتهى الى تصور خاص ، ورسم الطريق للانسان للصعود محاولا انقاذه ، وهو يحاول انقاذ نفسـه أيضا من السـقوط • والانسـان هو المعلوم لنفسه بالملاحظة والدراسة وكشف التناقض فيه أو رصـده • وهو المجهول مع ذلك بكل خبايا النفس البشرية ، أحلامها وطموحها ، وكل أطوار حياته ، ومستقبله وما ينتظره بعد الموت •

وهو المجهول أيضـا بالرغم من آلاف السنين من الحضـارات وملايين المجلدات ، وبالرغم من كل هذه الخبرة ما زال فى حيرة وما زال الحوار مستمرا ، وما زال النظر فى الداخل باقيا مع كل صراع يجد ، وكل حضارة ينشئها ويتفاعل معها وينتج انسانها أو يفرزه فكريا وشعوريا •

نعم هو المجهول بالرغم من كل هذا التراث الضخم من الانجاز البشرى ، وبالرغم من كل هذا التفاعل مع الطبيعة والوجود ، وبالرغم من كل محاولاته مع نفسه فاعلا ومنفعلا ، دارسـا ومدروسا ، ولذلك فلا عجب أن يقول التوحيـدى مقررا هذه القضـية فى تعبير قاطع وصريح ، (وأوسع من هذا الفضـاء حديث الانسـان ، فان الانسـان قد أشكل عليه الانسـان)(١٨) •

واذا كان حديث الانسـان كذلك ، واذا كانت النفس الانسـانية ذات أبعاد تخفى وتدق فهل المعرفة بها ممكنة ؟ يلخص التوحيـدى الرأى فى هذا بقوله (وما زال كذلك الا لسر للنفس الانسـانى غير شاعر به)(١٩) •

---

(١٧) أنظر : عادل العوا - الانسان ذلك المعلوم •
(١٨) الهوامل والشوامل : ص ١٨٠ •
(١٩) المرجع السابق : ص ٣٧ •

والانسان بوصفه مشكلا يجد عند مفكرنا اهتماما كبيرا ، وفى الانسان من العجب الكثير الذى يستنفد كل عجب ، ولذلك يقول (ولا عجب فلهذا الانسان من هذه النفس والعقل والطبيعة أمور تستنفد العجب وتحير القلب ، بل أودع هذا الوعاء هذه الطرائف ، وعرضه لهذه الغايات ، وزين ظاهره ، وحسن باطنه وصرفه بين أمن وخوف ، وعدل وحيف ، وحجبه فى أكثر ذلك عن لم وكيف)(٢٠) .

ولكن التوحيدى يرسم الطريق الى المعرفة ، وهو طريق طويل وجهد شاق ، ولكى يعرف الانسان ما فى نفسه من أسرار يحتاج الى فحص ودراسة وأخلاق ، بل لن يعرف ذلك (الا اذا طال فحصه ، وزال نقصه ، واشتد فى طلب العلم تشميره ، واتصل فى اقتباس الحكمة رواحه وبكوره ، وكانت الكلمة الحسناء أشرف عنده من الجارية العذراء ، والمعنى المقوم أحب اليه من المال المكوم ، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارسين ، ويتحلى بزينة المحلين)(٢١) .

---

(٢٠) الهوامل والشوامل : ص ٢٤٢ .
(٢١) الهوامل والشوامل : ص ٣٧ .

التساؤل حول البعد النفسي للانسان

في المسألة (٤٩) في الهوامل يطالعنا سؤال التوحيدي حول العلاقات الانسانية ، فيتكلم عن الصداقة بين الناس ، وكيف انها قد تنشأ ويتم التصافي بين شخصين لا نجد بينهما تشابها في شيء ، لا في الشكل ولا في الخلقة ، ولا تجاور في البلد ، بل قد يصل الاختلاف الى حد بعيد ، أى قد يصل الى حد التناقض في الشكل ، فهذا طويل وذاك قصير ، وأيضا نجده في العادات فهذا بخيل ، والآخر جواد الى حد يلفت النظر ويثير العجب ، ومع هذا نراهما متمازجين في انسجام وصدق ووفاء وليس بينهما الا المودة . وهذا كله (بغير نحلة عامة ولا مقالة ضامة ولا حال جامعة ، ولا طبيعة مضارعة)(١) .

ونجد هذا في كل أنواع العلاقات ، أى بين الذكر والأنثى ، وبين الأنثى والأنثى ، وبين الذكر والذكر ، والغريب كما يلاحظ مفكرنا ان التصافي قد يستمر شهرا وقد يطول الى آخر العمر ، ويلاحظ أنه قد ينشأ عن هذا التصافي أيضا عداوة ، وكأن هذا التصافي هو عين الشحناء ، بل تشتد هذه العداوة فتأتي على كل شيء ، وتنتقل الى الأبناء وكأنها بعض الارث وربما زادت بين الأبناء على ما كان بين الآباء .

ويسأل التوحيدي في المسألة (٣٦) عن أسباب الألفة بين الناس ، وعن سبب ألفة الانسان لمكان معين ، أو شخصية معينة ، فيشعر بالأنس اليها ، فيسأل ما الالف الذي يجده الانسان عند هذا الانسان أو المكان .

---

(١) الهوامل : ص ١٣٠ .

ثم يقـول (ولم أعرف لاستيحاشي معنى الا الألف الذى عجنب الطينـة به وطويت الفطرة عليه ، وصبغت الروح به) .

ويلاحـظ مفـكرنا أن العداوة بين ذوى القربى تشـتد حتى ليذهب بها خير كثير ، ويحصل بها هلاك وتزول بها نعم ، وتبعد بها نفوس ولا يفوته أن يسأل اذا كانت بالتالى علاقة الجوار فى شكل العداوة أم لا ؟ أى هـل القرب والتجاور أحد الأسباب(٢) .

وفى المسألة (١٢) يلاحـظ شغف الانسـان بمعرفة ما يقال عنه حتى ليحن لمعرفة ما جرى من ذكره بعد قيامه من مجلسه ، بل يحن الى أن يعرف ما يقال فى تأبينه ، فيلمس بعـدا آخر من أبعـاد العلاقات الانسـانية ، ويلاحـظ أيضا ان من الناس من يحب أن يدعى لنفسه أشياء ، وهو يفعل غيرها ، أو لا يستطيع أن يمنع نفسه من محبتها أو محبة نسبتها اليه مع ما قد يسلكه من فعل مغاير(٣) .

ويلاحـظ مفـكرنا بعدا آخر فى العلاقات الانسانية ، وهو الصدق فى الدعوة وأثره على قبول الفكرة أو الموعظة نفسها ، فاذا كان الواعـظ صـادقا ويأتى كلامه من القلب ، كان تأثيره أقوى وأثره أنفذ فى الناس ، أما لو خالف كلامه معتقده وقلبه فانه يفقد تأثيره حتى ولو كان الكلام راقيا ، والواعـظ حاذقا ، ومن هذه الملحوظة يطرح تسـاؤلا مهما يمس موضوع المعرفة هو : كيف يكون كذلك ، اذا كانت الحـكمة قائمة فى نفسها مستقلة فى الصـحة ، ثم يسـأل (وكيف صـار فعله مشـيدا لقوله ، وخلافه موهنا

---

(٢) انظر الهوامل : ص ١١٠ .
(٣) الهوامل : ص ١١٠ .
(٣) الهوامل : ص ٩٠ .

لدلاله ، أليست الحكمة قائمة فى نفسها مستقلة بصحتها ؟ ولهذا قيل :
الموعظة اذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ؟ واذا خرجت من اللسان
لم تجاوز الآذان)(٤) •

ويلاحظ مفكرنا أن القدرة على التحصيل العلمى تختلف من شخص
الى آخر ، وكذلك الرغبة والاقبال ، فنجد من يقبل على العلم وطلبه ، ويجد
فى ذلك لذة وسهولة ، بينما نجد آخر يجد صعوبة ولا يقبل على العلم حتى
ولو داوم السهر ، ويسأل ما السر ؟

هل ذلك بسبب اجتماعى واقتصادى كالرزق أى الغنى والفقر ، فالأول
محتاج والثانى ميسور ، أو كما يقول بعض الناس انها مواهب ؟ أو هى أقسام
طبائع مختلفة ؟ ثم ان البعض يفسر ذلك بانها تأثيرات علوية ، وآخرون
قالوا : الله أعلم بخلقه وليس لنا الا أن ننظر ونعتبر ، فاختلاف الناس فى
القدرة أو فى الاقبال على العلم ملحوظة للتوحيدى يبحث لها عن تفسير ،
ويعد الاجابات المختلفة ، وفى ذلك ربما لاحظنا اشارة الى جواب ، ولكنه كما
هو واضح لم يقتنع بعد ؟

والسؤال عن القدرة على التعلم أو الاستعداد العقلى والقدرة على بذل
الجهد ، يطرح سؤالا آخر فى مسألة الطبع والصنعة ، أو العلم والطبع ،
وذلك فى مجال التاليف الفنى ، ويسوق مثاله من الشعر ، حيث يجد ان
الشاعر المطبوع ربما أخطأ فى العروض ، ولكن العروضى قد يكون ردىء
الشعر مع علمه بالعروض ، ومع انه لا يخطىء فى ذلك ، وذلك يقول (ألم تبن
العروض على الطبع ؟ اليست هى ميزان الطبع ؟ فما بالها تخون ؟ قد رأينا
بعض من يتذوق وله طبع يخطىء ويخرج من وزن الى وزن ، وما رأينا عروضيا

---

(٤) الهوامل : ص ٢٥٣ •

له ذلك ، فلم كان هذا مع هذا الفضل أنقص ممن هو أفضل منه ؟(٥) .

وعن العرق والبعد النفسى والأبعاد الأخرى للانسان - أيضا يناقش التوحيدى ويسأل ، وقد ناقش فى الامتاع مشكلة العرقية وسيكلوجية الشعوب(٦) . وهو فى الهوامل يطرح سؤالا عن الفضيلة السارية فى الأجناس(٧) ، كالعرب والروم والفرس والهند ؟

وفى المسألة (٨٧) يربط بين العلم والحالة النفسية ، سواء فيما هو خاص بالفرد أو بالشعوب ، فالشعوب الأرقى أو المتحضرة غير الشعوب الأدنى فنجد الشخص الأكثر عقلا أكثر غما ويقل غم من كان أجهل(٨) . وكما يقول (وهذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم تجده فى الجنس والجنس)(٩) . ثم يلاحظ ان ذلك أيضا يكون فى الرفيقين أو الصديقين . ثم يسأل : هل ذلك يرجع للتكوين العضوى أو الى الدم أو الى شىء آخر ؟

ومن المسائل النفسية التى يقف عندها ما يلاحظ فى الانسان من حب الرئاسة ، وكيف يظهر ذلك فى الانسان حتى انه يركب الصعب ، بل قد يفقد حياته أحيانا من أجلها ، ويترك الراحة ويطوى الأرض طلبا لها ، فمن أين ورث هذا الخلق ، ثم ماذا تقصد الطبيعة بذلك ، أو الى أى شىء رمزت به ؟ ونلاحظ ان التوحيدى أحيانا يشير الى الطبيعة فى الهوامل وأحيانا أخرى الى المكون سبحانه والحكمة الخافية .

وفى المسألة (٤٨) اعادة لصياغة السؤال فى المسألة (٢٧) وهو ان

---

(٥) الهوامل : ص ٢٨٢ .

(٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٧٠ - ٩٦ ، الليلة السادسة .

(٧) الهوامل : ص ٢٠٨ المسألة (٨٦) .

(٨) الهوامل : ص ٢١٠ .

(٩) الهوامل : ص ٢١٠ .

بعض الناس اذا سئل عن عمره نقص منه ، والآخر اذا سئل زاد عليه فما سبب ذلك(١٠) ٠ وفى المسألة (٨٤) يسأل عمن يكره أن يقال له يا شيخ تعظيما أو توقيرا ، وهو قد يكون شيخا ، وشاب يتمنى ذلك ، وعلة الشيخ الذى يكره ذلك معروفة (ولكن الشأن فى شاب يشيخ تعظيما بفكره ، وشاب لا يشيخ فيتكلف ٠ وفقد الشباب موجع ، ووجه الشيب مفظع)(١١) ٠

ومن التكوين النفسى العام للانسان انه يحب أن يشارك غيره فى بلواه ، ويجد فى ذلك عزاء وسلوى ، فاذا خصته البلوى غلبه الحزن والهم ، ولكن اذا شارك غيره مصابه ، أو عم الناس وجد فى ذلك ما يخفف عنه ٠ ثم ينتقل عن الحالة النفسية الى الموقف الأخلاقى اللازم ، فيسأل عن هذا الموقف أخلاقيا وخصوصا ان الانسان أحيانا يحب أو يتمنى أن يشركه غيره فى محنته ، فالسؤال عن البعد النفسى هو عن علة أو سر النفس فى ذلك ؟

ويسأل عن شغف الانسان بالفأل والطير وولوعه بذلك ، ثم كيف ان الشريعة نفت أحدهما ورخصت الآخر وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول (لا عدوى ولا طيرة) ، وقد كان يتفاءل فكيف هذا وما طريقه(١٢) ٠ ثم يسأل ان كان السبب نفسيا ، أو هو سبب قهرى ، فهل هما (جاريان مرة بالهاجس والاستشارة ، ومرة بالاتفاق والاضطرار)(١٣) ٠

ومن ذلك أيضا ان الانسان أحيانا يخاف بلا مخوف ، ثم هو يتجلد عند وقوع المصاب أو المكروه ، وذلك حتى لا يعلم عنه الفسولة أو قلة المكانة

---

(١٠) الهوامل : ص ٧٨ ٠
(١١) الهوامل : ص ٢٠٥ ٠
(١٢) الهوامل : ص ٢٠٦ ٠
(١٣) الهوامل : ص ٢٠١ ٠

مع ان خوفه وقلقه ، وجزعه قد يظهر في تعبيره ، وعلى وجهه ، هنا يطرح مفكرنا سؤالا آخر مهما ، ويجيب عليه مسكويه اجابة لا تبدو مقنعة ، والواقع ان هذه الملحوظة يتحدث عنها برتراند راسل ويحللها ، وخصوصا في شطرها الأول(١٤) ، ويقول ان (عادة الخوف متشبثة بالبقاء - بينما قلت الى حد كبير المناسبات التى تدعو الى الخوف)(١٥) .

وخلاصة تحليل راسل ان كثيرا من هذه المخاوف لا يتناسب مع حجمها الحقيقى فى العالم المعاصر ، وربما ترجع الى عوامل وراثية ، فقد تكون ضمن عادات أخرى قد (انتقلت من عصر الى عصر عن طريق أمثولة الآباء وتعليمهم)(١٦) .

فالمخاوف التى كان الانسان الأول يتعرض لها قبل عصور التمدن قد انتقلت وراثيا كمكتسبات ، فالعقل البشرى يمثل طبقات ، وهو يمثل العالم لا كما هو الآن بل كما كان ، وعلى ذلك فالكابوس الذى يرى فيه الانسان انه يسقط من عل ربما كان يرجع فى أصله الى حياة أسلافنا من سكان الأشجار(١٧) .

ويلاحظ التوحيدى فى سلوكيات الناس ما يدعو الى الدهشة فاذا كان سلوك الانسان الذى يغضب من شخص بسبب تصرف ما ، سلوكا مفهوما ، فكيف نفهم غضبه اذا ما حاول أن يفتح قفلا مثلا فاذا به يجن وينفعل أو يكفر . وهذا فيما يلاحظ التوحيدى عارض فاش فى

---

(١٤) برتراند راسل : آمال جديدة فى عالم متغير ترجمة عبد الكريم احمد ، الفصل السابع عشر ، ص ١٦٩ .

(١٥) راسل : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(١٦) المرجع السابق : ص ١٧٠ .

(١٧) راسل : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

الناس (١٨) .

ويلاحظ مفكرنا ان احساس الانسان بالألم والمحنة أشد من احساسه بالنعمة ، ولذلك كانت الشكوى من الشكر ، وهو فى ذلك انما يعيد ما أكده القرآن من الطبيعة البشرية « وأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن ، وأما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى أهانن »(١٩) .

ومما يلاحظ أيضا أن الوهم أو (الخيال الانسانى أقدر على رسم الصورة القبيحة فى نفس الانسان من قدرته على رسم الصورة الحسنة ، فهو يستطيع أن يرسم أقبح صورة ولكنه قد لا يستطيع توهم أحسن صورة(٢٠) .

والانسان فيما يلاحظ أيضا يعشق الحياة مع ما فيها من ألم ، ومما يثير الدهشة عنده تعلق الانسان بالحياة مع ما فيها من حزن وكدح ومع ما يلاقيه فيها من مصائب وحوادث ، ولذلك يتساءل مفكرنا من أين استفاد الانسان هذا العرض(٢١) .

وكذلك يسأل عن السبب فى جزع الانسان من الموت أو الاسترسال اليه ، وان كان الأول أكثر ، والثانى أبين وأظهر ، وهنا يسأل عن المعنيين وذلك لأن (الكلام فى هذه الفصول كثير الريع جم الفوائد)(٢٢) .

وبالتالى فهو يسأل مندهشا عن الانسان الذى يقدم على الموت اختيارا ،

---

(١٨) الهوامل : ص ١٨٤ .
(١٩) سورة الفجر : آية ١٥ ، ١٦ .
(٢٠) الهوامل : ص ٢٤١ .
(٢١) الهوامل : ص ٢٤٨ .
(٢٢) الهوامل : ص ٧٣ .

اقصد الذى ينتحر ، كيف يسهل عليه ذلك مع علمه ان العدم لا حياة معه ، وليس فيه وجود • وأن الأذى مهما اشتد فهو مقرون بالحياة العزيزة • (هذا وقد علم أيضا أن الموجود أشرف من المعدوم وانه لا شرف للمعدوم)(٢٣) •

اذن فما الذى يسهل عليه اختيار العدم ، أو ما الأمر الذى يتصوره ؟ ثم يسأل سؤالا مهما فى موضوع الجبر والاختيار أو مشكلة الحرية ، وهو : هل عندئذ يكون اختيار بعقل أو هو فساد مزاج ؟

ولعل الجدير بالملاحظة هنا هو استخدامه للموت والعدم بمعنى واحد !! أو اعتباره الموت عدما ، أو العدم لا حياة معه وعبارته (لم يسهل الموت على المعذب مع علمه ان العدم لا حياة معه) • مما قد يشير الى أن موقفه فى هذه المرحلة أقرب الى الشك والتمرد ، وهو لم يذكر شيئا عن موقف الدين من ذلك ، ويذكر بعض أسباب الانتحار عند اخفاق يتوالى عليه أو فقر ، أو فى حالة يصعب عليه مواجهتها ، تكون فوق طاقته • أو اذا طلب منه شىء ففشل فيه أو اذا انسدت الأبواب أمام ما أراد ، أو اذا عشق ولم يعرف كيف يعالجه ، ثم يتحدث عن الحالة النفسية للمنتحر متسائلا (وما الذى ينتصب أمامه ، ويستهلك حصافته ، ويذهله عن روح مألوفة ونفس معشوقة وحياة عزيزة ؟ وما الذى يخلص الى وهمه من العدم حتى يسابه من قبضة الوجدان ويسلمه الى صرف الحدثان)(٢٤) •

ويسأل التوحيدى : ولم كان اليتم فى الانسان بفقد الأب وفى الحيوان من قبل الأم ، ثم هو لا يقنع بأن ذلك لكفالة الأم فى عالم الحيوان لأنها كذلك فى عالم الانسان ، وبالتالى يرى ان (فيه سرا غير هذا وينظر فوقه)(٢٥) •

---

(٢٣) الهوامل : ص ١٨٧ •

(٢٤) الهوامل : ص ١٥٠ - ١٥١ •

(٢٥) الهوامل : ص ٢٧١ •

ويسأل التوحيـدى أيضا عن سلوكيات الانسان ، ويلاحظ الاستجابات المختلفة عند الناس تجاه الموقف الواحد ، ومع ذلك ان الانسان اذا داهمه غم أو غلبه فكر ربما داعب لحيته أو نكت في الأرض ، ثم ان الناس تختلف فى الموقف الواحد منهم من يهرع الى الغـير اذا داهمه الغم ، يجـد فى ذلك سلوى ، وبعض آخر ربما فضـل الخلوة والوحدة ، وهم في ذلك منقسمون ، فمنهم من يصـبح استعداده للتفكير والتعلم وسـماع النصيحة أكبر ، وتكون امكانية فهمه أوسـع ، ومنهم من شـل تفكيره فلا يستطيع أن يتدبر الأمر أو يسـمع للغير ، ويفقد الرأى حتى لو هدى ما اهتدى ، وهنا يسأل عن السبب فى ذلك أيضا ؟(٢٦) .

فالانسـان فيما يلاحـظ مفـكرنا أنفذ فى حفظ الصواب منه فى حفظ الخطـأ ، وآية ذلك أن الأديب أو العـالم يصعب عليه تعلم سلوك العامة ، أما الفسـل فيسهل عليه محاولة تعلم الأدب ، ثم يسأل عن السبب فى كراهية النفس للحديث المعـاد مع انه ليس فيه فى الحالة الثانية الا ما كان فى الحالة الأولى(٢٧) .

والعلم والتعلم أيضا موضوع تساؤل عند التوحيـدى ولذلك فهو يسأل (ما سبب رغبة الانسان فى العلم ؟ ثم ما فائدة العلم - ؟ ثم ما غائلة الجهل ؟ ثم ما عائدة الجهل الذى قد شمل الخلق ؟ وما سر العلم الذى قد طبع عليه الخلق ؟)(٢٨) .

ويسأل أيضا عن قول الناس بان العـالم أطول عمرا من الجـاهل ،

---

(٢٦) الهوامل : ص ٢٧٦ .
(٢٧) الهوامل : ص ٣١٤ .
(٢٨) الهوامل : ص ٢٢٢٨ - ٢٢٩ .

ولو كان أقصر عمرا منه(٢٩) ٠

ويلاحظ أن من الناس من يدعى العلم وهو يعلم انه لا علم عنده ، فما السبب في ذلك وما الذى يؤدى اليه مثل هذا السلوك ، وخصوصا انه قد يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاترة(٣٠) ٠

وعن علاقة العالم بمجتمعه يرصد بعدين لهذه العلاقة ففى المسألة (٢٢) يسأل عن الانسان الذى يذيع صيته بعد موته مع أنه عاش خاملا(٣١) ، ثم يسأل فى المسألة (١٠٦) لم عظم ندم الانسان على تفريطه فى تعظيم وتقدير من كان يستحق ذلك وكيف فاته أخذ الحكمة منه كما يجب ، وقد كان يزهد فيه قبلا مع انه ، (كان فى الوقت الأول أفرغ قلبا وأوسع مذهبا ؟)(٣٢) ٠

ثم ان الانسان عدو ما جهل ، ولذا يذم ما لم ينله ، ولذلك أيضا عادى الناس ما جهلوا ، هذا واقع مألوف ، ولكنه عند التوحيدى موضوع للسؤال ، ثم بعد ذلك يعبر عن نفسه الطموح للمعرفة والدقة فى تحديد معنى اللفظ وصواب الفكرة رأيا آخر ٠ اذ يرى أو يلمح الى امكانية لموقف أعمق وأذكى فيسأل (ولم لم يحبوه ويطلبوه ويفقهوه حتى تزول العداوة ويحصل الشرف ، ويكمل الجمال ويحق القول بالثناء ويصدق الخبر عن الحق)(٣٣) ٠

وعن الأثر النفسى للأدب ، أو محاولة استثارة الانسان عن طريق

---

(٢٩) الهوامل : ص ٢٨٤ ٠

(٣٠) الهوامل : ص ٤٣ ـ ٤٤ ٠

(٣١) الهوامل : ص ٦٩ ٠

(٣٢) الهوامل : ص ٢٥٤ ٠

(٣٣) الهوامل : ص ١٨٩ ٠

الانفعال ، يذكر الآباء والأجداد ومواقفهم ، أو ما يسمى الآن بالحالة المعنوية أو سيكولوجية الدعاية والاعلام • يلاحظ التوحيدى ان العرب والعجم قد استخدمت ذلك فى الحروب ، اذ ان الاعتزاز بمواقف الآباء والأجداد والانتساب اليهم ، والتغنى بذكر أيام التاريخ المجيدة ، يؤدى بالانسان الى الاقدام دون تريث أو تفكير ليقدم أكثر مما يستطيع فى الحالة العادية ، بل ربما ليلاقى حتفه دون تفكير • ويبقى تساؤل مفكرنا ودهشته عن هذا الاثر الذى يحدثه سماع بيت من الشعر مثلا حتى ليقدم المحارب على الموت غير هياب ، وتبقى الدهشة ، ويبقى السؤال (ما هذه الغرائب المبثوثة ، والعجائب المدفونة فى هذا الخلق عن هذا الخلق)(٣٤) •

وكثير من الظواهر النفسية موضع دهشة وتساؤل عند التوحيدى من ذلك ما يذكره من أنه كثيرا ما يحضر الى مجلس من كان يدور حوله كلام عند قطع ذكره دون توقع ذلك ، يقول (ومن هذا الضرب رؤية الانسان بالالتفات من لم يكن يظن انه يراه ، وكذلك تشبيهك بعض من يلحقه طرفك بمعهود لك ، حتى اذا صرفت نحوه لم يكن ذاك ، ثم انك لا تلبث حتى تصادف المشبه به وهل هذا كله بالاتفاق)(٣٥) •

وعن الرؤيا يسأل التوحيدى : لماذا يصح بعضها ولا يصح البعض الآخر ، لماذا لا تصح كلها أو تفسد كلها ؟ ، والمراد من كلامه انها اما أن تكون على أسس يمكن اسنادها فى حالة الصحة أو الفساد اليها ، أو وضع شروط لبيان الفرق بين الصحيح والفاسد فيها ، ثم هو يسأل ما الذى يرى ما يرى فى الرؤيا ، هل هى النفس أم الطبيعة أم الانسان ؟(٣٦) •

---

(٣٤) الهوامل : ص ٢٥٥ •
(٣٥) الهوامل : ص ٩٢ - ٩٣ •
(٣٦) الهوامل : ص ١٢٥ - ١٢٧ •

وقريب من هذا سؤاله عن الفراسة كملكة انسانية ، فيسأل : هل تصح عند شخص دون آخر أو في وقت دون آخر ، وبالتالي فالسؤال هو : هل ترجع الفراسة لقدرة في الشخص نفسه أو للظروف(٣٧) .

وعن النفس يسأل في المسألة (١٦٣) (متى تتصل النفس بالبدن ؟ ومتى توجد فيه ؟ أفي حال ما يكون جنينا أم قبلها أو بعدها ؟)(٣٨) .

وفي المسألة (١٦٤) يسأل عما تذكره النفس اذا فارقت الجسد ؟ وهل تذكر المعقول دون المحسوس ؟ ، واذا كان كذلك ، فكيف يكون وهي تنساه عند اعتلال البدن أو بعض أعضائه(٣٩) .

ومن ملاحظات التوحيدي النفسية الهامة وقوفه عند العلاقة بين التكوين الجسمي ، والتكوين النفسي ، وهو يلاحظ ان النحاف أكثر نجابة من السمان ، والقصير أخبث من الطويل الذي هو في الغالب أهوج(٤٠) ، ويسأل عن العلاقة بين طبيعة التكوين الجسمي والاستعداد العقلي وهو يقصد بذلك الصفة الغالبة (فان الثابت على وجه غير المتقلب الى وجه)(٤١) .

وفي المسألة (١٨) يلاحظ ان الأعمى يجد عوضا عن فقد البصر في شيء آخر ، فمن العميان من هو ندى الحلق ، طيب الصوت غزير العلم ، سريع الحفظ ، كثير الباه ، طويل التمتع ، قليل الهم(٤٢) ، فيشير بذلك الى ما قد يتمتع به المكفوف من خفة روح ودعابة ، وقريب من ذلك . ومن

---

(٣٧) الهوامل : ص ١٦٦ .
(٣٨) الهوامل : ص ٣٥٠ .
(٣٩) الهوامل : ص ٣٥٢ .
(٤٠) الهوامل : ص ٧٦ - ٧٧ .
(٤١) الهوامل : ص ٥٠ .
(٤٢) الهوامل : ص ٦١ .

موضوع المعرفة أيضا ما يرويه فى المسألة (٢٨) أن الروذكى وقد ولد أعمى سئل عن فكرته عن اللون فأجاب بانه مثل الجمل ٠

ويؤكد قصد التوحيدى فى ربط سؤاله بمشكلة المعرفة ما جاء فى اجابة مسكويه اذ يقول (فأما الأكمة الذى ذكرته فى المسألة ، فان الفاقد حاسة من حواسه لا يتصور شيئا من محسوساته ، لأن التصور فى النفس عن كل محسوس انما يقع بعد الاحساس به)(٤٣) ٠

ويسجل التوحيدى فى ملاحظاته أيضا الحالة النفسية للانسان فى أطواره المختلفة ، وهذه المشكلة مثلا يعرضها فى سؤاله (لم كلما شاب البدن شب الأمل)(٤٤) حتى ان الانسان فى حالته هذه ربما أنكر كل شىء الا الأمل ، فهو الذى يصاحب الانسان طوال حياته ، وربما قوى بتقدمه فى العمر ، وهو اذ يدهش من هذا يسأل عن هذه الحال ودلالة الرمز فيها ، وكعادته يسأل (ما الأمل أولا ؟ وما الأمنية ثانيا ؟ وما الرجاء ثالثا ؟) ثم يسأل ان كانت هذه الحال تشتمل على مصالح العالم ؟(٤٥) ٠

وعن أثر الحالة النفسية للانسان على الجسد يلاحظ ان للخبر السار المفاجىء على الانسان أثرا بالغا ، ربما زاد على أثر الغم حتى أنه يروى حالة لسيدة سمعت خبرا اصابة ابنها فظهر الانفعال عليها حتى ماتت ، والحزن والغم اذا لم يكن له نفس الأثر (فذاك أعجب والسر فيه أغرب)(٤٦) ٠

ومما يرصده ويلاحظه أيضا على الحياة النفسية للانسان تعبير الحالة النفسية للانسان على وجهه وأعضائه وان حاول أن يخفى ذلك ، وهو يسأل

---

(٤٣) الهوامل : ص ٨٣ ٠
(٤٤) الهوامل : ص ٢٣٣ ٠
(٤٥) الهوامل : ص ٢٣٣ ٠
(٤٦) الهوامل : ص ٢٤٤ ٠

(ما السبب فى قلق من تأبط سوأة ، واحتضن ريبة ، واستسر فاحشة ؟ حتى قيل – من أجل ما يبدو على وجه وشمائله – كاد المريب يقول خذونى . وما هذا العارض ؟ ومن أين مثاره ؟ وبأى شىء زاوله ؟)(٤٧) .

ومما يظهر أيضا على الجسد انفعال الانسان بالغناء وتجاوبه مع الموسيقى أو الايقاع ، حتى انه يحرك رأسه ويمد يده ، وربما قام ورقص وصرخ وهام(٤٨) .

ومما يلاحظ أيضا أحوال الانسان المرضية فيسأل عن السبب فى ان مرض العرج صعب العلاج ؟ حتى يبدو الطبيب كأنه قد يئس من العلاج ، ولماذا يقال ان علاج الصبى الصغير أسهل من علاج من طعن فى السن ؟(٤٩) .

وعن التكوين الفسيولوجى للانسان يسأل التوحيدى عن السبب فى انتصاب قامة الانسان دون الحيوان(٥٠) . بل ويسأل ويندهش عن أطوار الانسان ، وبالتالى يسأل (لم لم يرجع الانسان بعد ما شاخ وخرف كهلا ، ثم شابا غريرا ، ثم غلاما صبيا ، ثم طفلا ، كما نشأ)(٥١) . فكأنه يعترض على الموت أو يريد للانسان البقاء والاستمرار ، كما تصور البعض فى فكرة العود الأبدى ، والبعض الآخر فى فكرة التناسخ ، وهو مع ما فى هذا النظام من ألفة يندهش ويسأل عن السبب فى أن تكون أطوار الانسان على هذه الصورة ، ولذلك يقول (وعلام يدل هذا النظم ؟ والى أى شىء يشير هذا الحكم)(٥٢) .

---

(٤٧) الهوامل : ص ٢٥٢ .
(٤٨) الهوامل : ص ٣٣٥ .
(٤٩) الهوامل : ص ١١٢ .
(٥٠) الهوامل : ص ٢٨٦ .
(٥١) الهوامل : ص ١٢٢ .
(٥٢) الهوامل : ص ١٢٢ .

التساؤل حول البعد الأخلاقى

والسلوك الانسانى فى بعده الأخلاقى قد حظى أيضا باهتمام وملاحظة التوحيدى واثارة التساؤل حوله ، وقد تناول العديد من الملحوظات حول السلوك الانسانى من هذه الزاوية ، وسواء فى الجانب الفردى أو الجماعى ، فاذا كان سلوك الفرد يدعو للوقوف عنده والسؤال عنه والدهشة منه ، فكذلك السلوك أو العادات الاجتماعية التى تدور بين الأفراد .

ويسأل مفكرنا عن منشأ العادات المختلفة فى الأمم المتباعدة وما هو أصلها ، وكيف فزع الناس الى أوائلها وصبروا عليها ، وكذلك الأمر مع الزي والحلية والحركة . فالتوحيدى ، وقد لاحظ الاختلاف بين الشعوب فى ذلك فى حدود لا يتعدونها وأقطار لا يتخطونها(١) ، كان له أن يسأل أيضا عن الأقوال الشائعة فى الأمم كحكم الشعوب وتجاربها فهى موضع نظر وبحث عن الصحة والصواب فيها ، فاذا قيل مثلا (لولا الحمقى لخربت الدنيا) نرى التوحيدى يسأل عن صحة هذا ثم يطرح سؤالا آخر لازما عن الحكمة السابقة ، اذ كأن علته قد جاءت متضمنة فيها ، وهذا السؤال ربما أشار الى مشكلة الشر فى العالم ، أو الحكمة من وجود الشر ، وذلك لأنه يسأل عن الحكمة من وجود الحمقى فى الدنيا وما الفائدة منهم للدين أو الدنيا(٢) .

ومن أمثلة القدماء التى يناقشها التوحيدى ويحللها ، قولهم (الرأى

---

(١) الهوامل : ص ١٢١ .

(٢) الهوامل : ص ٢٤٩ .

نائم والهوى يقظان ، ولذلك غلب الهوى الرأى)(٣) . ويبدأ فى مناقشة هذه المقولة فيسأل : كيف ذلك مع أن الرأى من العقل ، والعقل أعلى مكانة ، ويناقش أيضا قولهم (العقل صديق مقطوع والهوى عدو متبوع)(٤) .

ويسأل كيف تجمع هذه الصداقة من هذا العقوق ، أو هذه العداوة مع تلك المتابعة ؟ .

من السلوك الاجتماعى الذى يلاحظه أيضا ويناقشه ، ان الابن يتشرف بمن سلف من أب أو جد ، اذا كان له مكانة فى المجد أو الشجاعة أو السياسة ، ولكن ليس الأمر كذلك مع من له ابن كذلك ، أى ان الشرف يسرى من المتقدم فى المتأخر ، ولكنه لا يسرى من المتأخر الى المتقدم(٥) .

ولكن التوحيدى لا يدعنا نمر بهذا التساؤل حتى يفسر لنا ما وراء سؤاله ، وما يحوى من دلالة ، ملاحظا ما ينتج من هذه العادة من ألوان من الطبقية يرصد عيوبها ، وأسبابها ، ولذلك ففى المسألة (٨١) مباشرة يسأل ساخطا (ولم اذا كان أبو الانسان مذكورا بما أسلفنا نعته وبغيره من الدين والورع — وجب أن يكون ولده ، وولد ولده ، يسحبون الذيل ، ويختالون فى العطاف ، ويزدرون الناس ، ويرون من أنفسهم أنهم قد خولوا الملك ، ويعتقدون أن خدمتك لهم فريضة ونجاتك بهم متعلقة ؟)(٦) .

فهنا نجد رفضا للطبقية وسخطا على هذا النمط من السلوك الاجتماعى الذى يعطى لمن لا فضل له تميزا لمجرد الانتساب دون أحقية شخصية ،

---

(٣) الهوامل : ص ٣٦٤ .
(٤) الهوامل : ص ٣٦٤ .
(٥) الهوامل : ص ١٩٧ .
(٦) الهوامل : ص ١٩ .

سواء فهو لا ينكر مثلا لأهل العلم فضلهم وان رفض كل تميز من الناحية الانسانية ، بل يرفض الميراث الطبقى ان صح التعبير أو ميراث الفضل ، وما ذكره من مجد السلف الذى ينتقل الى الأبناء بغير فضل لهم فيه ، وهو لم ينكر ذلك فى الميراث المادى ، ولكنه رفضه فى الميراث الروحى والفكرى والسياسى والأخلاقى ، وان كان التوحيدى لم ينكر أثر البيئة ، ولكنه يقرر فى الوقت نفسه وفى المسألة (٧٨) حالات تخرج كلية عن هذا مما لا يعنى عدم اللزوم الخلقى بين الخلف والسلف بصفة مطلقة ، وبالتالى يفتح باب المناقشة • ويظهر من نقد التوحيدى لهذا النمط من السلوك والسخرية التى يوجهها لهؤلاء الوارثين للمجد الروحى مدى رفضه لهذا السلوك ، وقد وصفه بأنه فتنة اذ يقول (ما هذه الفتنة والآفة ؟ وما أصلها ؟)(٧) • ثم هو كعادته يسأل عن الشواهد ويستقصيها من التاريخ يقول (هل كان فى سالفة الدهر ، وفيما مضى من الزمان من الأمم المعروفة هذا الفن)(٨) •

ولأن التوحيدى يقدر العلم ويجل أهله اذا تمثلوا بالأخلاق ، بل ويربط كما هو واضح بين الفلسفة مثلا والفضيلة ، كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية والإلتفات اليها ورصدها اذ كيف يستخدم العالم علمه ؟ وماذا يقدم له ومن أجله ؟ وماذا يحصل منه ؟ وقد لاحظ التوحيدى واقعا فسأل (لم طلبت الدنيا بالعلم ، والعلم ينهى عن ذلك ، ولم يطلب العلم بالدنيا والعلم يأمر بذلك)(٩) • أى أن الناس تسعى بالعلم الى كسب الجاه والملذات فى الدنيا ، ولكن قل من يضحى بالدنيا أو بالمادة والمكاسب الدنيوية من أجل العلم • وواضح ما فى رأيه

---

(٧) الهوامل : ص ١٩٨ •
(٨) الهوامل : ص ١٩٨ •
(٩) الهوامل : ص ٣٣ •

هذا من بعد دينى ، وهذا الاتجاه الأخلاقى يذكرنا بشوبنهور الذى فرق بين من يعيش للفلسفة ومن يعيش من الفلسفة . وقد نجد رأيه فى اجابة أحد الحكماء التى يذكرها حيث يسأل - لماذا وقف أهل العلم بباب أهل المال ولم يقف أهل المال بباب أهل العلم ؟ فاجاب الحكيم : لان الحكماء يعرفون قيمه المال ، ولكن أهل المال لا يعرفون قيمة العلم . وقد اختار اسبنيوزا أن يكون رزقه من باب آخر فاختار مهنة صقل العدسات ليفرغ للدراسة ، والكتابة فى الفلسفة ، وربما بدا التوحيدى وكأنه ممن يعيشون من الفلسفة لما قاله من أن هدفه من تاليف كتبه كان طلب المثالة من الناس ولعقد الرياسة بينهم(١٠) ، ولكن نبقى مع ذلك دهشته لهذا واستنكاره ، تستحق الوقوف عندها ، وقد جاءت اجابة مسكويه ذات طابع عملى وخلاصتها أن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى من الانسان يحتاج لما يكفيه ، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم ، فلابد له من ذلك ، وانما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحيا ، وتخل بالاعتدال ، وثانيا لأنها (تعوقنا عما هو أخص من حيث نحن ناس ، أعنى الجزء الآخر الذى هو الفضيلة)(١١) .

ويلاحظ التوحيدى أن الثناء فى الوجه يعتبر من التزيف ويقبح بينما يحمد فى المغيب ، ثم يطرح اجابة مفترضة ، وتلك هى : هل ذلك لأنه فى الحالة الأولى أقرب الى الملق والخديعة (وفى المغيب أشبه الاخلاص والتكرمة أم لغير ذلك)(١٢) .

ومما يلاحظ من السلوكيات المستقبحة أن يتصرف الشاب تصرف

---

(١٠) ياقوت معجم الأدباء : جـ ١٥ ص ١٨ .
(١١) الهوامل : ص ٣٤ .
(١٢) الهوامل : ص ٤٥ .

« هذا فى الأكثر والأقل وكيفما كان ففيه خبىء وهو المشدد على أحدهما والمخفف عن الآخر »[١٩] ٠ وهذه الملحوظة يتحدث عنها (ول ديورانت) فى كتابه (مباهج الفلسفة) فيقول عن غيرة الرجل أنها (كحبه أكثر عمقا وأقل عرضا أو طولا)[٢٠] ٠

ولكن عن غيرة المرأة يقول (لكن غيرتها التى تفقدها فى الشدة والعمق وتزيد فى السعة والعرض ، فهى لا تغار فقط ممن يحب زوجها ، بل من أصدقائه . وغايونه ، وصحيفته وكتبه ، ثم تسعى شيئا فشيئا الى الفصل بينه وبين أصدقائه)[٢١] ٠

فالتوحيدى فى تساؤلاته يلحظ أدق تفصيلات السلوك الانسانى ، الأخلاقى أو النفسى ، وهو يتحدث عن الغيرة ، يرصد هذه الخلة وأثرها الاجتماعى ، وكيف أدت الى تلف الجماعات وترك الأوطان ، وزوال النعم ، ثم يسأل عن الأثر الأخلاقى وهل هى محمودة أو مذمومة فى صاحبها ؟ وهل هو ممدوح أم ملوم[٢٢] ، ولكنه كعادته فى تحديد مفاهيمه يطلب تحديد المراد عند المجيب فيسأل عن مفهوم الحد (ما الغيرة أولا ، وما حقيقتها ؟ وكيف أصلها وفصلها ، وعلى ماذا يدل اشتقاقها)[٢٣] ٠ أى انه يسأل عن المعنى ، والخلفية النفسية والاجتماعية ، ثم عن الاشتقاق اللغوى ٠

ويلاحظ التوحيدى ما قد يكون للوضع الاقتصادى من تأثير على السلوك الأخلاقى ، ومن ذلك أن الانسان اذا ما توالت عليه الراحة ضاق

---

(١٩) الهوامل : ص ٢٣٥ ٠

(٢٠) ول ديورانت : (مباهج الفلسفة) ترجمة الدكتور احمد فؤاد الأهوانى ، ص ١٨٤ ٠

(٢١) ديورانت : المرجع السابق ، ص ١٨٤ ٠

(٢٢) الهوامل : ص ٢٣٦ ٠

(٢٣) الهوامل : ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ٠

بها ، واذا ما حالفته النعمة تبرم . حتى انه يلجأ الى النبو والنزوات . وحتى اذا هوى فى الشر ووقع فى الضر عض عـلى اصابعه ندما لأنه لم يسمع النصيحة ولم يحفظ النعمة مما قد جعل السلف الصالح يقول (العافية ملك خفى لا يصبر عليها الا ولى ملهم أو نبى مرسل)(٢٤) .

ويجد التوحيدى هـذه أخلاقا شائعة بين النـاس مـع حبهم للنعمة والراحة وكراهيتهم للشر وما يستتبعه من بلاء(٢٥) . فهنا يربط السلوك الأخلاقى والوضع المـالى أو الاجتماعى للشخصية ، ثم هو بعد ذلك يعجب من خطأ الانسان أو سقوطه ، ولـكنه فى ملاحظـاته لسلوكيات الانسـان دقيق . ويميل الى استقصاء الأوجه المختلفة والمحتملة لتناول الموضوع .

والتوحيدى يجد فى المخلوق البشرى الضعف والقوة ، وهو فى نقده للسلوكيات والأخلاقيات الاجتماعية يسأل دائما عن الحكمة من ورائها ، وهو يلاحظ فى الانسان غروره ، ومن ذلك أن أبناء أهل التقوى فيهم غرور كفعل من له حسب أو نسب فى مجد أو مال ، حتى يظنوا أن الناس لهم عبيد ، ويلاحظ كيف تغتر الناس بالنعمة حتى تلجئهم الى البطر والشر(٢٦) . ومن الناس من اذا زاد على الفرائض قليلا من النوافل فى الصلاة والصيام ، راح يحقر الناس ويتعالى عليهم حتى تراه وقـد (ارتفع على مجلسه ، ووجـد الخنزوانة فى نفسه وطارت النعرة فى أنفه حتى كأنه صـاحب الوحى ، أو الواثق بالمغفرة ، وبها يحبط ثواب صاحبه ، ولهذا قال الله تعالى « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا »)(٢٧) .

---

(٢٤) الهوامل : ص ٢٩٦ .
(٢٥) الهوامل : ص ٢٩٦ .
(٢٦) الهوامل : ص ٢٩٦ .
(٢٧) الهوامل : ص ٢٩٨ – ٢٩٩ ، والآية ٢٣ من سورة الفرقان .

فالتوحيدى يربط بين الشكل والجوهر فى الفعل الدينى ، وبالتالى ينظر الى السلوك الأخلاقى بوصفه تعبيرا لازما للتعبير عن حقيقة أداء الفرائض من حيث الشكل ، ثم هو يركز على اعتبار أن العمل فى النهاية منوط بالضمير والسلوك أكثر من مجرد الشكل ، ثم هو من حيث القول موكل الى الله سبحانه ، وهنا نرى البعد الروحى للتوحيدى وهو الأمل فى الله ، اذ برفضه لمثل هذا السلوك ممن يمارس التعاليم الدينية شكليا انما يشير الى ما قد يكون فى الآخرين من خير . نلاحظ ذلك من قوله (حتى كأنه صاحب الوحى أو الواثق بالمغفرة ، والمنفرد بالجنة) .

وهو يسخر من هذا الذى يسلك وكأنه قد جمع الرحمة الالهية فى يده ، أو لمن يتصوره فى حدود فهمه فيسخر منه مفكرنا ، ويسوق هذه السخرية من هؤلاء وما أكثرهم ، حتى فى المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، فيروى هذه القصة فيقول (وكان بعض أصحابنا يضحك بنادرة فى هذا الفصل قال : أسلم يهودى غداة يوم فما أمسى حتى ضرب مؤذنا ، وشتم آخر ، وغضب على آخر . فقيل له : ما هذا أيها الرجل ؟ فقال : نحن معاشر القراء فينا حدة !)(٢٨) .

ويحكى التوحيدى عن الرشيد واسحاق الموصلى فقد سأل الأول الثانى عن حاله مع جعفر بن يحيى والفضل فروى الموصلى أن جعفر اذا ذهب اليه ، وقبل يده لا يلتفت اليه ولا يحادثه ، ولكنه متى عاد الى منزله وجده قد أرسل اليه هداياه ، وبره وقد سبقه ، أما الفضل فيقابله فى يسر ويجيبه ويهش له اذا ما دخل عليه ، ولكنه لا يزيد على ذلك شيئا ، يسأل الرشيد الموصلى أيهما عنده آثر ، وفعل أيهما أوقع ؟ فأجاب الموصلى بأنه فعل

---

(٢٨) الهوامل : ص ٢٩٩ .

الفضل الأفضل . وهذا يظهر مراد التوحيدى من روايته اذ نراه يسأل (ما السبب فى تشريف اسحاق فعل الفضل دون فعل جعفر ، والفضل مبذوله عرض لا بقاء له ، ولا منفعة به ، ومبذول جعفر له بقاء ، والحاجة اليه ماسة ، والرغبات به منوطة ، والآمال اليه مصروفة . الدليل على ذلك انك لا تجد طالبا فى الدنيا لبشر رجل ، ولا ضاربا فى الأرض لبشاشة انسان ، وأنت ترى البر والبحر مترعين بمنتجعى المال ، وأبناء السؤال ، وخدم الآمال عند الرجال)(٢٩) .

وربما بدا فى سؤال التوحيدى تأكيد على القيمة المادية أكثر ، ولكن الواقع أن التوحيدى يريد أن يبرز المفارقات التى تحكم السلوك الأخلاقى عند الانسان ، والأبعاد المختلفة التى تكمن وراء ردود الفعل — البعد النفسى — البعد الاقتصادى — وهو بتركيزه على أن الناس تركب المصاعب من أجل المال ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل بشاشة ، انما يريد تأكيدا على ملحوظته وابرازا للعامل النفسى والمشاعر الانسانية فبالرغم من أن الموصلى قد يكون قصد طلب المال من الطرفين ، الا أن الكرامة أو التقدير ، كان له الغلبة فى نفسه حتى عندما جاء مجردا من المكسب المادى ، فقد فضله على المادة ، وقد خلت من الكرامة والتقدير ، وربما فى اجابة مسكويه ما يبرز ما أراد مفكرنا ابرازه فى سؤاله ، يقول مسكويه (وبالجملة فان المال ليس بمطلوب لذاته ، بل هو آلة يوصل به الى المآرب والأشجان الكثيرة ، وانما يحب لأنه بازاء جميع المطلوبات ، أى به يتوصل الى المحبوبات ، فأما فى نفسه فهو حجر لا فرق بينه وبين غيره اذا نزعت عنه هذه الخصلة الواحدة .

---

(٢٩) الهوامل : ص ٣٠١ .

فاما الكرامة فقد تطلب لذاتها ، واذا كان الطالب لها من جهة الاستحقاق بالفضيلة ، وذلك لما تحصل عليه النفس من الالتذاذ الروحانى والسرور النفسانى)(٣٠) .

وحول الصداقة كقيمة ، وأثر الصديق فى صاحبه يسأل التوحيدى عن جدوى القرين أو الصاحب ، وما الذى يصيب الانسان من قرينه فى خيره وشره(٣١) ، ثم يلاحظ أن صاحب الخلق الشرير يؤثر فى صاحب الخير أكثر مما يؤثر النانى فى الأول ، ثم يسأل ما فائدة النفس المقارنة ؟(٣٢) .

فى مجال الصداقة يلاحظ التوحيدى أن اتخاذ الأعداء أسهل من اتخاذ صديق ، فلو شاء الانسان لاتخذ عدة أعداء فى ساعة ، ولكنه قد يصعب عليه اتخاذ صديق الا بعد زمان وطاعة واجتهاد وغرم(٣٣) . وكذلك الأمر فى كل ما هو خير ، وكل ما هو صلاح ، ثم يقول (ألا ترى ان الفتق أسهل من الخياطة والهدم أيسر من البناء ، والقتل أخف من التربية والاحياء)(٣٤) .

وهذا يؤكد نظرة التوحيدى فى أن الشر غالب بين الناس وأن الخير صعب والاصلاح عسير ، كما ركز التوحيدى دائما على العلاقة بين البيئة والسلوك أو الأخلاق ، ومن ألوان هذه العلاقة التى يرصدها فيلاحظ انه قد يوجد من يضحك منه ، ويهزأ به وهو صابر ومحتسب ، وربما كان من بيت ظاهر الشرف(٣٥) .

---

(٣٠) الهوامل : ص ٣٠٣ .
(٣١) الهوامل : ص ١٧٦ .
(٣٢) الهوامل : ص ١٧٦ .
(٣٣) الهوامل : ص ٢٩٠ .
(٣٤) الهوامل : ص ١٩١ .
(٣٥) الهوامل : ص ١٩٣ .

ويسأل : ما الذى هون عليه هـــذا الأمر ؟ أى كيف لم تؤثر عليه تربيته وبيئته . لأن التوحيدى يؤمن بأثر التربية فى السلوك الأخلاقى كما سيتضح . ولذلك يدهش أن يجد (مخننا لعابا الى آخر ما اقتصه من حديث الرجل الذى نشأ على طريق مذمومة ، وهو من بيت كبير)(٣٦) .

ويذكر التوحيدى الحسد باعتباره رذيلة ليثير من خلال ذلك قضيتين هامتين : الأولى العلم والاخلاق ، والثانية مدى مسئولية الانسان عن أفعاله أو سلوكه الأخلاقى ، فيندهش لحسد الفاضـــل العاقل لنظيره مع علمــه بشناعة الحسد وقبح اسمه ، ومع علمه بأنه مذموم فى كل عصر ، وكـل أخلاق . ولكن التوحيدى يطرح تساؤلا آخر مرتبطا بهذه الصفة الأخلاقيـة وهو مدى مسئولية الانسان عن سلوكه الأخلاقى ، ولذلك يسأل ان كان لابد منه لصاحبه لأنه داخل عليه ، فان كان كذلك فمـا وجه ذمه والانحاء عليه(٣٧) .

ولكن اذا كان ذلك باختيار وهو فى نفس الوقت يضيق صـــدره به فلماذا يختاره ، بل هل يجوز أن يعتبر من هو كذلك من العقلاء وخصوصا أن أرسطو قد سأل عن السبب فى أن الحسود أطول الناس غما فأجاب لأنه يغتم كما يغتم الناس ، ويزداد غما بما ينال الناس من الخير(٣٨) .

فلو كان الأمر جبرا أو هو عارض لا فكاك لصاحبه منه فلماذا يلام ؟ ، ولكن اذا كان اختيارا ينشئه فى نفسه ويضيق صدره به (هل يكون من هذا وصفه فى درجة الكملة أو قريبا من العقلاء)(٣٩) .

---

(٣٦) الهوامل : ص ١٩٣ .
(٣٧) الهوامل : ص ٧٠ .
(٣٨) الهوامل : ص ٧٠ - ٧١ .
(٣٩) الهوامل : ص ٧٠ .

وناقش التوحيدى مشكلة العرقية فى أكثر من موضع وناقش هـذه القضية أيضا ومسألة سيكلوجية الشعوب فى الامتاع(٤٠) . وفى الهوامل يطرح سؤالا عن الفضيلة السـارية فى الأجناس(٤١) فى المسـألة (٨٦) كالعرب والروم والفرس والهند ؟ .

وفى المسألة (٨٧) يربط التوحيدى بين العلم والحالة النفسية سـواء فيما يتعلق بالفرد أو الشعوب ، فالشعوب الأرقى أو المتحضرة غير الشعوب الأدنى ، فالشخص الأكثر عقلا أكثر غما بينما يقل غم من كان أجهل(٤٢) ، أو كما يقول (وهـذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم نجده فى الجنس والجنس)(٤٣) .

ثم نجد ذلك أيضا فى الرفيقين أو الصديقين ، ويسأل التوحيدى اذا كان ذلك يرجع للتكوين العضوى أو الدم كما يقول أو الى أى شىء آخر ؟ .

---

(٤٠) الامتاع : جـ ١ ص ٧٠ ـ ٩٦ .
(٤١) الهوامل : ص ٢٠٨ .
(٤٢) الهوامل : ص ٢١٠ .
(٤٣) الهوامل : ص ٢١٠ .

تصور التوحيدى للانسان ورسالته

الانسان فى المفهوم الاسلامى هو خليفة الله فى الأرض ·· « واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك · قال انى أعلم ما لا تعلمون »(١) ·

وهو مخلوق مكلف حمل الأمانة التى أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها ·

« انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا »(٢) ·

وهو لذلك مخلوق مكلف مسئول عما يفعل ·

« من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »(٣) ·

ويدور تصور مفكرنا للانسان فى هذا الفلك ، فالانسان لما كان خليفة الله على عباده فلابد لمن أراد أن يحقق الهدف المقصود من وجوده هذا من أخلاق وسلوك ، فعليه أن يمنع نفسه من الظلم والتجديف والخساسة والجهل وقلة الدين ، وحب الفساد(٤) ، ولابد من سلوك أو صفات لهذا

---

(١) سورة البقرة : آية ٣٠ ·
(٢) سورة الأحزاب : آية ٧٢ ·
(٣) سورة الاسراء : آية ١٥ ·
(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٨ ·

المستخلف ليكون أهلا بحق لهذا الاستخلاف ، وهذه الصفات حققها هـؤلاء (الذين اجتهدوا أن يكونوا خلفاء الله على عباد الله بالرأفة والرقة والرحمة والاصطناع والعدل والمعروف)(٥) ٠

والانسان هو العالم الصغير ، والكون هو العـالم الكبير ، واذن فاذا عرف الانسان نفسه عرف العالم الكبير ، وبمعرفته للعـالمين ، يعرف الله الذى (بجوده وجد ما وجد ، وبقـدرته ثبت ما ثبت ، وبحكمته ترتب ما ترتب وبمجموع هذا كله دام ما دام)(٦) ٠

ولمـا كان العالم عند مفكرنا فى جملته يسعى نحو غاية واحدة جملة وتفصيلا ، والانسان هو أحد الأشياء التى يضمها العالم فينطبق عليه ما هو منطبق على العالم بالضرورة فلابد أن يتبع حكمه ولا ينفرد عنه « كيف وكله فائدة العالم ونسجه وتأليفه ، وانما هو مجموع مفرقه ، ومؤلف أجزائه ، وهو على هذا ينساق لمـا غلبه ويسوق ما غلب عليه)(٧) ٠

قال ذلك فى سياق حديثه عن الحكمة التى تخفى أحيانا والتى تظهر فى العالم وأحكامه ٠

وقد ذكر التوحيدى الانسان على لسان غيره كعادته ولكنه فى نصوص عديدة لا يختلف عن تصوره فقـد نسب للنوشجانى قوله عن الانسـان (شخص بالطينة ، ذات بالروح ، جـوهر بالنفس ، اله بالعقـل ، كـل بالوحدة ، واحد بالكثرة ، فان بالحس ، باق بالنفس ، ميت بالانتقال ، حى بالاستكمال ، ناقص بالحاجة ، تام بالطلب ، حقـير فى المنظر ، خطـير فى

---

(٥) الامتاع : جـ ١ ص ٢٨ ٠
(٦) الامتاع : جـ ١ ص ١٤٧ ٠
(٧) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ١٥٧ ٠

المخبر ، لب العالم ، فيه من كل شيء ، وله بكل شيء تعلق ، صحيح النسب الى من نقله من العدم ، قوى السبب بمن سيعيده عن أمم)(٨) ٠

وهو يذكر أيضا على لسان شيخه أبى سليمان فى رده عن أسئلة للوزير ابن سعدان أن الانسان (هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصورة البشرية ، المؤيد بنور العقل من قبل الاله ، وهذا وصف يأتى على القول الشائع عن الأولين انه ناطق مائت ، أى حى من قبل الحس والحركة ، ناطق من قبل الفكر والتمييز ، مائت من قبل السيلان والإستحالة ، فمن حيث هو حى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه ، ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل ، ومن حيث هو ناطق هو انسان عاقل حصيف)(٩) ٠

وأما عن الناس من حيث عقولهم فهم أصناف كما يعرض ذلك منسوبا للسجستانى ولكنه قريب من رأيه الذى يعرضه فى (رسالة الحياة) كما سيظهر ، وأصناف الناس من حيث عقولهم أربعة ٠

الصنف الأول : عقولهم مغمورة بشهواتهم ، فهم لا يبصرون بها الا حظوظهم المعجلة ، فلذلك يكدون فى طلبها ونيلها ، ويستعينون بكل وسع وطاقة على الظفر ٠

وصنف عقولهم منتبهة ، لكنها مخلوطة بسبات الجهل فهم يحرضون على الخير واكتسابه ، ويخطئون كثيرا ، وذلك انهم لم يكملوا فى حياتهم الأولى ، وهذا نعت موجود فى العباد والجهلة والعلماء الفجرة ، كما ان النعت الأول موجود فى طالبى الدنيا بكل حيلة ومحالة ٠

---

(٨) المقابسات : ص ٤٧٣ ، تحقيق توفيق حسين ٠

(٩) الامتاع : جـ ٣ ص ١١٢ - ١١٣ ٠

وصنف عقولهم ذكية ملتهبة ، لكنها عمية عن الآجلة ، فهى تدأب فى نيل الحظوظ بالعلم والمعرفة والوصايا اللطيفة والسمعة الربانية ، وهـذا نعت موجود فى العلماء الذين لم تثلج صدورهم بالعلم ، ولا حق عندهم الحق اليقين ، وقصروا عن حال أبنـاء الدنيا الذين يشهرون فى طلبها السيوف الحداد ، ويطيلون الى نيلها السواعد الشـداد فهم بالكيد والحيلة يسعون فى طلب اللذة وفى طلب الراحة ٠

وصنف عقولهم مضيئة بما فاء عليها من عند الله تعالى باللطف الخفى والاصطفاء السنى ، والاجتباء الذكى ، فهم يحلمون بالدنيا ويستيقظون بالآخرة ، فتراهم حضورا وهم غيب ، وأشياعا وهم متباينون ٠

وكل صنف من هؤلاء مراتبهم مختلفة ، وان كان الوصف قد جمعهم باللفظ)(١٠) ٠

وأما عن الحياة وأصنافها ، وحياة الانسان خاصة فقد كتب التوحيدى رسالة أسماها (رسالة الحياة) ذكر فيها أصناف الحياة عنده التى بلغت عشرة (ثمانية متعت بها البشر على التفاوت الواقع بين الحى والحى كمـا سنبين من بعد ، واثنان مرتقبان الى ما يشـكل العلم به الا فى الجملة ، ويعتاض المراد منه الا مع التسليم)(١١) ٠ فحياة البشر ثمانية أو هى على ثمانى درجات تبدأ بحياة الحس وتتدرج حتى تصل الى حياة الكمال الثانى وهى حب العاقبة(١٢) ٠

---

(١٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ٠
(١١) رسالة الحياة : ص ٥٤ ـ ٥٥ ٠
(١٢) رسالة الحياة : ص ٥٥ ٠

ويقسم أصناف الحياة دون ترتيب أفضلية كالآتى :

١ ـ حياة الحس ·

٢ ـ حياة العلم والبصيرة ·

٣ ـ حياة العمل والكدح ·

٤ ـ حياة الخلق والسجية ·

٥ ـ حياة التدين المنقوص ·

٦ ـ حياة الكمال الأول ·

٧ ـ حياة الظن والتوهم وحياة الفكر ·

٨ ـ حياة الكمال الثانى وهى حب العاقبة(١٣) ·

فهذه اذن هى أصناف الحياة عند البشر حسب استعداد كل منهم ، وحسب المواهب الالهية والاستعداد من ناحية ، وحسب المساعى السفلية من ناحية ثانية ، يقول : (فهذه ثمانية أصناف يتدرج فيها الواحد بعد الواحد من البشر بحسب السهام العلوية والمكاسب السفلية والتأهيل الالهى بالمواهب السابقة والتكامل البشرى والمساعى السابقة)(١٤) ·

ونأتى الى تفضيل كل صنف من أصناف الحياة (وهو فى التفصيل لا يلتزم بمسمياته السابقة) ·

أولا ـ حياة الحس والحركة :

وهى الحياة الأولى التى يشترك فيها ضروب الحيوان جميعا ، فهى حس وحركة ، وألم ولذة ، ونعيم وشكوى · وقد يقال فلان أحيا من فلان بمعنى انه أكثر منه حياء أو هذا الحيوان أحيا من ذاك أى أطول مدة(١٥) ،

---

(١٣) رسالة الحياة : ص ٥٥ ·

(١٤) رسالة الحياة : ص ٥٥ ·

(١٥) رسالة الحياة : ص ٥٦ ·

ولكنها هى نفس الحياة (فهى فى الجنس والنوع والشخص واحد)(١٦) ٠

ثانيا ـ حياة العلم والمعرفة :

وهى (حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية ، والحفظ والرواية والحكمة والبحث والاستنباط والجواب)(١٧) ٠

وتحقيق هذه الحياة يكون عن طريق التأييد الالهى من جهة والاختيار البشرى من جهة ثانية ٠ فهنا مصدران لهذه الحياة ، المصدر الالهى ، والمصدر البشرى ، والأول الهام وعطاء ٠ والثانى تحصيل بالاختيار والسعى والمحبة النفسية واللطافة الروحية والرقة المزاجية ، واذا كانت الحياة الأولى يشترك فيها الانسان وسائر الحيوان ، فهذه الحياة الثانية هى التى ترفع الانسان حتى اذا ارتقى فيها الى منتهاها أصبح شبيها بالملائكة الذين بسائطهم مركبة على تركيباتهم ، وفى هذه الحالة يكون قولنا : فلان أحيا من فلان أو ان العالم أحيا من الخامل بمعنى انه أكثر فى هذه الحياة التى تقربه من حياة الملائكة ، ولكنه فى نفس الوقت لو نزل عن هذه الحياة ، أعنى حياة الفهم والدراسة سقط حتى يصبح شبيها بضروب الحيوان (وان كان أرفع منها فى الجواهر والسنخ والعنصر والشكل)(١٨) ٠

ثالثا ـ حياة العمل الصالح :

وهى حياة السلوك الانسانى الذى يجسد مفهوم العمل الصالح وذلك (بالرفع والوضع والأخذ والعطاء والعشرة والصداقة والوداعة والرعاية وحسن العهد ، وصدق الوعد)(١٩) ٠

---

(١٦) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠
(١٧) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠
(١٨) رسالة الحياة : ص ٥٦ ٠
(١٩) رسالة الحياة : ص ٥٧ ٠

فهذه الحياة أى العمل مــع الحياتين السابقتين اذا تحققت للانســان اضافة لمـا سبقها رفعت من شأن الانسان وزادته رفعـة وشرفا وعزا . بل وخلطته بزمرة الملائكة .

رابعا - حيـاة الديانة والسكينة :

لمـا كان التدين يكمل الناقص ويزيد الراجح فانه بهذه الحيـاة يعلو الانسان اكثر وبالتدين نشفى كل علة فى الانسان نفسية كانت او أخلاقية .

خامسا - حيـاة الأخلاق :

من الكلام عن هذه الحيـاة نلمح اهتمامه بموضوع الأخلاق وسبب فصله له هنا عن الديانة والسكينة والعمل الصالح . فذلك عنده (لأن الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللفظية ، وهو ينقسم بين ما يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال ، وبين ما يكون صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه ، والطهارة عنه ، وقد صنف الحـكماء والأولون والآخرون كتبا فى الأخلاق ، وذكروا أعيانها بأسمائها وصفاتها ، وحدودها ورسومها ، ومجملها ومفصلها ودلوا على الحسن والقبيح فيها ، ودعوا الى التحلي بأحسـنها ، والتعرى من أسمجها ، فضربوا لها الأمثال ، وسحبوا عليها ذيول المقال)(٢٠) .

ثم يقول (ولو ميزنا الأخلاق بالشرح فى هذا المكان للزم أيضا أن نشرح الدين والعمل وجميع ما سلف للفـظ به وأتى الذكر عليه)(٢١) .

ومن هنـا نرى دور الأخلاق فى حياة الانسـان بوصفه المخلوق المكلف، وبوصفه متميزا ، وهو أيضـا بهذه الأخلاق ، وبالعلم والتدين يفتح له الباب حتى يصل الى أعلى المستويات الروحية حيث يجعله يقارب الملائكة .

---

(٢٠) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

(٢١) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

الحيـاة السادسة :

هي الجمع بين الحيوات السابقة ، وهذه الحياة من فاز بها (علا شأنه وشرف مكانه وبلغ فجوة النجاة)(٢٢) . فكأن هذه الحياة هى مجرد جماع الحياة السابقة أو مرحلة وصول وتحقيق للحيوات الخمس السابقة . فعند هذا الحد يكون الانسـان قد وصل الى مرحلة معينة ، أو حقق درجة من درجات صعوده . . .

الحيـاة السابعة :

هى حيـاة الظن والتوهم ، والتوحيـدى يرى فى هذه الحيـاة رغبة الانسـان في أن تمتد حيـاته التى هى بالحركة والحس أى الحيـاة الأولى هى التى ترفعه الى البحث عن حيـاة الظن والتوهم ، ويسعى الانسـان الى تحقيقها بتحقيق الشـهرة أو البقاء أو الخلود عن طريق طلب الصيت أو الاشـتهار أو بالتناسل ، فكأن حياته بذلك كحياة الحس والحركة ثم هو يفرق بين الحياة والبقاء والعيش والدوام ، والثبات والخلـد ، والكون والوجود ، والدهر والزمان . واضـح عنده أنه (اذا تشابهت الأسـماء دق الفرق بينهما ، كما انه اذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها)(٢٣) .

فأما البقـاء عنده فهو أعم من الحيـاة لانه قد يشمل الحى وغير الحى ، ثم ان الحيـاة تتعلق بالحس لاتصـالها بالحركة ولكن البقاء يدخل فيه ما يكون بحركة أو بغير حركة(٢٤) .

وأمـا العيش فهو يتعلق بمـادة الحيـاة لأن الحيـاة كانت من قبـل

---

(٢٢) رسالة الحياة : ص ٥٨ .
(٢٣) رسالة الحياة : ص ٦٠ .
(٢٤) رسالة الحياة : ص ٥٩ .

الوجود ، اذ نقول أن فلانا خرج فى طلب المعاش · (ولذلك يقال فى الله تعالى حى ولا يقال عائش)(٢٥) ·

وأمـا الثبات (فالاشارة فيه الى الرسوخ ، والامتداد منه عارض ، وأما الدوام فالامتداد فيه أبين لأنه فى المحسوس أخرى)(٢٦) · وأما عن الخلد (فكأنه أدخل فى الامتداد الذى لا طرف له · وأما الكون فهو من حركات الزمان وأثر الحدثان · والوجود (ليس من هذا القبيل لأنه فى الحقيقة فى حضن الدهر الا أن الدهر لمـا كان أم الزمان استعير منه ، ونعت بولده الذى هو الزمان)(٢٧) ؛

وفى رسالة الحيـاة يتحدث التوحيـدى عن الاعتقاد وأثره فى اختيار نوع الحيـاة التى يعيشها الانسـان ، وهو اذ يذكر قولا لهيميروس يعجب فيه من تشـبه الناس واقتدائهم بالحيوان ، بينما يتركون السعى نحو التشـبه بالله وهو ممكن فيقول (قال أوميروس : انى لأعجب من الناس وهم يمكنهم الاقتداء بالله سبحانه وتعالى فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهائم والسباع)(٢٨) · ولكن التوحيـدى يضع الفكرة فى اطارها الاسـلامى ، ويفسرها فى ضـوء ايمانه بالحيـاة بعد الموت ، فتلميـذ الأديب اليونانى يعقب على ذلك بانه يرجع لكون الناس ترى انها تموت كما تموت البهـائم ، فيرد الأسـتاذ أن هذا مدعاة العجب اذ يحسبون أنهم جسـد ميت ، ولا يدركون أن فيه نفسـا حية غير مائتة ، والتوحيـدى فى سعة أفقه يتأثر بالفكر الانسـانى ، ويقر ما يتفق وما لا يتعارض مع موقفه الاسـلامى ، وأحيانا يصبغ الفكرة بصبغة

---

(٢٥) رسالة الحياة : ص ٥٩ ·
(٢٦) رسالة الحياة : ص ٥٩ ٦
(٢٧) رسالة الحياة : ص ٦٠ ·
(٢٨) رسالة الحياة : ص ٦٣ ·

اسلامية . ولكنه لا ينكر أن يقف الغير على هذه الحقائق التى يؤكدها الدين ، وفى الفكرة السابقة نرى ثنائية الجسد والنفس ، ويرى التوحيدى فى الكلام السابق (تنبيه تام ، وزجر نافع ، وايضاح لبعض ما يمر بأطرافه الشك)(٢٩) ٠

وعند التوحيدى ان الانسان جسد وعقل ٠ وانه باتباعه لشهوات الجسد ينزل الى مرتبة البهائم فى الفناء والبطلان ، لأنه من جهة الجسد مشابه للبهائم لكنه من جهة العقل مشابه لله ، وانما هذا لحكمة ، والانسان بفضائله التى هى (العقل والتميز والمعرفة والعلم يفارق البهيمية والسبعية)(٣٠) ٠

وهو اذ يخطىء فلا ينهض باستخدام قدراته الأخرى التى وجهها الله له ليرقى انما يبعد عن الحكمة ، فما كان ذلك فيه الا لحكمة ، ولو لم يكن للانسان امتداد بعد حياته هذه لبطلت الحكمة ، ولكنها ميزة وخصوصية له ، فهو يواصل التمتع فى الحياة الأخرى بما حققه لنفسه من خير كزكاة وغيرها فلا تضمحل باضمحلاله ، ولا تنقضى بانقضاء الانسان ، وانما القول بغير ذلك من شأنه أن يجعل (الحكمة مبتورة ، والقدرة مقصورة ، والجود مشوبا ، والكرم مرويا ، واليأس واقعا ، والخيبة غالبة ، والرجاء ضائعا ، ومعاذ الله من ذلك)(٣١) ٠

فالاستدلال على بقاء الانسان فى حياة أخرى واتصال هذه الحياة بحياة الدنيا ، قد قام دليله عليه على الوجود الالهى أو تصور الكمال الالهى

---

(٢٩) رسالة الحياة : ص ٦٣ ٠
(٣٠) رسالة الحياة : ص ٦٤ ٠
(٣١) رسالة الحياة : ص ٦٤ ٠

فلا يتصور مع هذا الكمال أن تكون الحياة بلا حكمة ولا غاية ، وأن يكون الجهد الانساني عبثا ، فليست هذه الحياة الأولى وحدها بكافية إذن لتبرير الوجود الانساني ، فمن ناحية القول بفناء الانسان بعد الموت وهو ما يترتب عليه عند الاعتقاد كما سبقت الاشارة أن يختار الناس التشبه بالبهائم بدلا من التشبه بالله والاقتداء به ، أقول إن في هذا نتيجتين : الأولى : تؤدى بالانسان الى أن يغلبه اليأس والخيبة ، وضياع الرجاء في الحياة .

والثانية : تتعلق بالله سبحانه اذ تكون الحكمة مبتورة ، والقدرة مقصورة ، والجود مشتوبا ، والكرم مرويا ، وكما قال معاذ الله من ذلك(٣٢) . والانسان عند أبى حيان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان(٣٣) ، وصفات الحيوان المتفرقة ، تتجمع فى الانسان ، أو توجد فيه ، ولكن مع وجود فرق جوهرى بين الانسان والحيوان ، وهو أن الانسان يتصرف بالاختيار ، اما الحيوان فيتصرف بالالهام فى اختياره الا ان قسط الانسان من الالهام أقل ، وقسط الحيوان من الاختيار أنزر . ويشرح التوحيدى صفات الحيوان المختلفة ، ثم يقابلها بما فى الانسان ، وبعد ذلك يشرح المتناقضات أمام الاختيار الانسانى ، ويتحدث عن الأخلاق من خلال هذه المتناقضات .

فمن خلق الحيوان التى توجد فى الانسان (الكمون الذى فى طباع السبع والفأرة والثبات الذى فى طباع الذئب ، والتحرز الذى فى طباع الجاموس من بنات الليل ، والحذر الذى فى طباع الخنزير ، والتقدم الذى فى طباع الفيل أمام قطيعه ممثلا بصاحب المقدمة)(٣٤) .

---

(٣٢) رسالة الحياة : ص ٦٤ .

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٣ .

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ .

وايضـا (هـد ذلك في الخنزير تمثلا بصاحب السـآمة وكالحراسة التى في طبـاع الكلب ، وكأوب الطير الى أوكارها التى تراها كالمعاقل وغيرها بالدغل والأشب والغياض)(٣٥) .

وهنـا نجد كيف ينظر التوحيـدى فى المخلوقات نظرة شمولية ترى جوانب الوحـدة ، ثم نظرة أخرى تحلل وتفرق لتميز . ثم يأتى الانسـان عنده ليفضل جميع الحيوان لأنه وهب الفطرة ، أعين بالفكرة ، وزود بالعقل ، وبهذه الميزة استطاع أن يعرف الحاجات ويستخرج المنافع ، يقصد ان الخبرة فى الانسـان تراكمية . وهنا اشـارة لفكرة العلم بوصفه ميزة للانسـان . فمن هذه الزاوية ، اعنى اعتبار الانسـان صفو الجنس الذى هو الحيوان يفسر التوحيـدى الصراع فى حياة الانسـان ، ويرجعه في نفس الوقت الى الاقتصاد والجنس فهو يذكر قولا لابن السـماك . لولا ثلاث لم يقع حيف ، ولم يسل سيف ، لقمة أسـوغ من لقمة ، ووجه أصبـح من وجه ، وسـلك أنعم من سلك(٣٦) .

أما تبرير ذلك وشرحه فانما يعود الى طبيعة الخلق لأن (الانسـان بشر ، وبنيته متهافتة ، وطينته منتشرة ، وله عادة طالبة ، وحاجة هالكة ، ونفس جموح ، وعين طموح ، وعقل طفيف ، ورأى خفيف ، يهفو لأول ريح ، ويستخيل لأول بارق . هذا اذا تخلص من قرناء السـوء ، وسلم من سوارق العقل ، وكان له سلطان على نفسه ، وقهر لشهواته ، وقمع لهوائجه ، وقبول من ناصحه)(٣٧) .

---

(٣٥) الامتاع : جـ ص ١٤٤ .

(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤ .

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤ .

ومن هذا أيضـا أثر الفقر على السلوك والخلق (ونعوذ بالله من الفقر خاصة اذا لم يكن لصاحبه عياذ من التقوى ولا عماد من الصبر ، ولا دعامة من الأنفة ولا اصطبار على المرارة)(٣٨) .

ويظل المقياس الحقيقى لقيمة الانســان وأفضليته - العقل - الدين ولذلك وجدناه يعيب على الجيهانى فى نقده للعرب فيقول (وعنده ان الجاهل اذا لبس الثوب الناعم وأكل الخبز الحوارى وركب الجواد ، وتقلب على الحشية ، وشرب الرحيق ، وباشر الحســناء هو أشرف من العالم اذا لبس الأطمار ، وطعم العشب ، وشرب المـاء القراح ، وتوسد الأرض ، وقنع باليسير ، ورضى العيش ، وسلا عن الفضول)(٣٩) .

ولكن مفـكرنا يرى ان المظهر ليس هو المقيـاس الصـحيح لقيمة الانســانية وذلك لأن (المدار على العقل الذى من حرمه فهو أنقص من كل فقير ، وعلى الدين الذى من عرى منه فهو أسـوأ حالا من كل موسر)(٤٠) . والانســان عند التوحيــدى له قدرة واستطاعة ، واختيار وطاقة ، ولكن كل ذلك عنده محدود ، فلهذا كله حد ، يتناهى عنده شـاء أو أبى ، وما يفوته فهو من الله ، وعندئذ لا يجد الانســان ملجأ الا الى الله يفزع اليه من نازل المكروه وحادث المحذور(٤١) . وانما ذلك كله لحـكمة الهية شاءت ان تحدد القدرة الانســانية ، وأن يعطى بعضـا ويحرم بعضـا آخر ، وأن يهب بعضـا ، ويسلب آخر ، وكل ذلك ليكون الانســان فى منزلة من النقص تذكره دائما بحدوده وتجعله متوجها اليه تعالى ، عاجزا أو معترفا بنقصه ، طالبا ما فاته من حظوظ وأيضا ليظهر الفرق بين الله والعبد(٤٢) .

---

(٣٨) الإمتاع والمؤانسة : جـ ٦ ص ١١٨ .
(٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٧ .
(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٧ .
(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٥١ ٦
(٤٢) مثالب الوزيرين ص ٣٠٢ .

والانسـان فى نظر التوحيـدى فيه الخير والشر ولذلك يذكر على لسان السجستانى أنه (فيه الطرفان أعنى فيه شرف الأجرام الناطقة ، بالمعرفة والاستبصار والبحوث والاعتبار ، وفيه صفة الأجسام الحية الجاهلة التى ليس لها ترشيح بشىء من الخير ولا فيها انقياد له)(٤٣) .

ولذلك قيل أن (الانسـان لب العالم وهو فى الوسـط لا متناه الى ما علا عليه بالمماثلة ، والى ما سفل عنه بالمشاركة)(٤٤) .

ولكن التوحيـدى كما سيمر بنا يؤكد غلبة الشر فالاحسان من الانسان ذلة(٤٥) . كذلك يبدو التصور العام للانسـان فى فكرة التوحيـدى خليفة الله — فهو مكلف — مما يقتضى بقاء وحيـاة أخرى بعد الموت . والانسـان لمـا كان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان فقد تميز عنه بالادراك أى العقل الذى هو منـاط التكليف ، وكونه خليفة اقتضى أيضـا تحديدا للأخـلاق والسلوك ، والأخلاق مصدرها الدين .

والانسـان من حيث هو مرتبـط بالحيوان من جهة ، ولكنه يترقى بما يتميز به من فطرة وفكر ، وعقل . ولذلك فهو مطالب أيضا أن يرقى بنفسه ليصل الى الملائكة بل وحتى يتشبه بالله .

وبالرغم من كل التشـاؤم الذى يبدو فى موقف التوحيـدى والذى يؤيده الواقع الانسـانى الذى يرصده ، من التاريخ ، ومن واقعه المعاشى وخبرته . فهو يتميز بأنه يفتح الباب للأمل والخروج من المأزق .

وعن الانسـان فى جوانبه المختلفة — النفس — الأخلاق — المعرفة ... الخ . ستكون الفصول القادمة .

---

(٤٣) المقابسات : ص ٢٨٣ .
(٤٤) المقابسات : ص ٢٨٣ .
(٤٥) مثالب الوزيرين : ص ٣٤٩ .

الفصل الثاني

النفـــــس

النفس

يرى التوحيدى ان الكلام فى النفس أمر بالغ الصعوبة ، ويجعلها ضمن ثلاث موضوعات يصعب الكلام فيها ، وهى : النفس ، والعقل والعلة الأولى. ويقول (على انى أعذر كل خطيب مصقع ، وكل طالب مترفق ، اذا تكلم فى النفس ، وبحث عن شأنها أن يعيا ويحصر ، ويعجز ويقصر ، فان المطلوب فى هذا الفن صعب ، والغاية بعيدة والشوط بطىء والعجز شامل ، والناصر مفقود ، والتعاضد مرتفع ، والقوة محدودة والقدم زلالة ، والمنتهى حيرة)(١).

ويقول أيضا (ان الكلام فى النفس صعب ، والباحثون عن غيبها وشهادتها ، وأثرها ، وتأثرها فى أطراف متناوحة ، وللنظر فيهم مجال ، وللوهم عليهم سلطان ، وكل قد قال ما عنده بقدر قوته ولحظه)(٢) .

والاخفاء من الله عن الانسان فى أمر النفس والروح أيضا لحكمة ، وهو يصرح بصعوبة هذا الموضوع ، وصعوبة الوصول فيه الى الحقيقة ، يقول (والكلام فى النفس والروح صعب شاق ومن الحقيقة بعيد ، ولأمر ما ستر الله معرفة هذا الضرب عن الخلق حين قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » . والروح من الروح والراحة أيضا من ذلك(٣) .

والانسان نفس وبدن ، ونصيبه من النفس أكثر من نصيبه من البدن(٤) فيما ينسبه الى السجستانى .

---

(١) المقابسات : ص ٤١٥ .
(٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٩٨ .
(٣) البصائر والذخائر : ص ١١٧ .
(٤) الامتاع : جـ ٢ ص ٢٠٣ .

وقد سأله الوزير ابن سعدان عن الفرق بين النفس والروح وهل هناك فرق عرفه العرب ، وفى تراثهم ما يدل على ذلك أو هما كشيء واحد لحقه اسمان - فكان جواب التوحيدى (ان الاستعمال يخلط هذا بهذه ، وهذه بهذا فى مواضع كثيرة ، واذا جاء الاعتبار فرد أحدهما من الآخر بالحد والاسم (ولعلها الرسم) وعلى هذا اتفق رأى الحكماء لأنهم حكموا بأن الروح جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص ما له منه ، فأما النفس الناطقة فانها جوهر الهى ، وليست فى الجسد على خاص ما له فيه ولكنها مدبر للجسد ، ولم يكن الانسان انسانا بالروح ، بل بالنفس ، ولو كان انسانا بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق ، بأن له روحا ولكن لا نفس له . فأما النفسان الأخريان اللتان هما الشهوية والغضبية ، فانهما أشد اتصالا بالروح منهما بالنفس وان كانت النفس الناطقة تدبرهما وتمدهما وتأمرهما وتنهاهما ، فهذا أيضا يوضح الفرق بين الروح والنفس ، فليس كل ذى روح ذا نفس ، ولكن كل ذى نفس ذو روح ، وقد وجدنا فى كلام العرب مع هذا الفرق بينهما ، فان النابغة قد قال للنعمان المنذر :

وأسكنت نفسى بعد ما طار روحها

والبستنى نعمى ولست بشاهد(٥)

وواضح من النص السابق تأثر التوحيدى برأى أفلاطون فى النفس ، حيث جعل للنفس ثلاث قوى - الشهوانية - الغضبية ، والعاقلة - وان كان قد جعل للحيوان روحا ولم يجعل له نفسا بينما (كانت الفلسفة اليونانية تسلم بوجود النفس عند الحيوان أيضا لا الانسان فحسب)(٦) .

---

(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١١٣ .

(٦) امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، ص ٢٦٠ .

وسوف نلاحظ هذا التأثير الأفلاطونى على التوحيدى فى كلامه على النفس ، وفى كلامه على الأخلاق تبعا لذلك اذ أن (أخلاق الانسان مقسومة على أنفسه الثلاث)(٧) • وشعار سقراط الذى اتخذه (أعرف نفسك) يكرره التوحيدى ، ويؤكد عليه ، فيقول (زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أن من الوحى القديم النازل من الله قاله للانسان (أعرف نفسك ، فان عرفتها عرفت الأشياء كلها)(٨) • فهذا الشعار ، أو هذه الفكرة كانت فى كل مراحل التوحيدى ، وحتى المرحلة الثالثة ، مرحلة التصوف ، ويرى مفكرنا ان هذا القول لا شىء أقصر منه لفظا ، ولا أطول منه فائدة ، وهو بذلك يؤكد فكرة أن الانسان هو العالم الصغير ، ومن عرفه فقد عرف العالم الكبير ، والتى وردت فى الامتاع(٩) •

ويعلق التوحيدى على مبدأ أعرف نفسك (وأول ما يلوح منه الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها ، وأخلق به اذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل ، وعن المعرفة به أبعد ، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم)(١٠) •

وتأثير أفلاطون يظهر عند كلامه عن قوى النفس الثلاث ووظائفها ، والتوحيدى يقول انها قوى ثلاث لنفس واحدة • ولكن العادة جرت بأن تسمى هذه القوى نفوسا ، وان كان مرجعها الى واحدة — فيقال : نفس ناطقة — ونفس غضبية ، ونفس شهوية)(١١) •

وهذه الفكرة الأفلاطونية ، وتقسيم أفلاطون لقوى النفس الثلاث يذكره

---

(٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٧ •
(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٢ •
(٩) الامتاع : ج ١ ص ١٤٧ •
(١٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٢ •
(١١) المرجع السابق : ص ٣٨٣ •

التوحيــدى ويشرحه ، ولا نجد جديدا عنده فى هذا وان لم يكن منفردا فى التأثر ، ويذكر الدكتور امــام عبد الفتــاح رأى هوايتهــد فى مدى التأثير الأفلاطونى على الفكر الفلسفى ، وفى قوله بان تأريخ الفلسفة بأسره يعتمد على سلسلة الشروح والحواشى على ما قاله أفلاطون • ثم يعلق الدكتور على هذا الرأى بقوله (ورغم ما فى ذلك من مبالغة فانه لا يقترب من الحقيقة فى أى موضوع فلسفى قدر ما يقترب منها فى موضوع النفس)(١٢) •

ويذكر التوحيــدى فى هذا الموضوع كعادته ما قاله العديد من المفكرين فى حضــوره ، ويحدد مفــكرنا للنفس الناطقة ثلاثة أماكن فى الدماغ : فالأول : لمعرفة الأشياء ، والتخيل ، والاحاطة بالأشياء المبصرة والمسموعة على ما هى عليه ، والثانى : لتميز صــحيحها من باطلها ، وصــحيحها من سقيمها ، أى الحــكم • والثالث : الحفظ لمــا وقع عليه التميز ، وبذلك فالثانى هو الأشرف — فكأن الأول لجمع ما فى الواقع ، والثانى للحــكم ، والثالث مهمته الحفــظ • ثم يقول ان الأوسط (منزلته منزلة الحــاكم الذى ترفع اليه الوقائع ، وتصدر عنه القضايا ، ومنزلة المقدم منزلة الشــاهد الصادق الذى ينهى اليه ما يرى ويسمع ، ومنزلة المؤخر منزلة الخازن الحافظ، يســتودعه عام ما ميزه وحصله ، فمتى احتاج الى شىء منه اســتدعاه من خزانته — فهذه حال النفس الناطقة)(١٣) •

وأما عن النفس الغضــبية فيقول (فيها تكون الأنفة من العيار والاباء من الضيم ، وطلب الاقتصاص من الظلم ، والانتقام عند الغضب)(١٤) ، ومســكن النفس الغضــبية القلب • وأما عن الشــهوية (فيها يكون حب

---

(١٢) امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، ص ٢٤٣ •
(١٣) الاشارات الإلهية : جـ ١ ص ٣٨٣ •
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ص ٣٨٣ •

المطاعم والمشارب والملذات)(١٥) • وعنده ان النفس الناطقة مثل الملك ، والنفس الغضبية مثل الجند ، والنفس الشهوية مثل الرعية • وأفضل حالا للملك أن يكون عادلا قويا بدون غلظة ، والجند يجب أن تكون مطيعة لسلطانها عزيزة الجانب ، والرعية عليها أن تكون لينة ترهب الملك وجنده ، ومن هذه الفكرة ، وغيرها يبنى تصور أخلاقى ، وقد شبه أفلاطون فى محاورة فايدروس النفس وقواها الثلاث بالعربة التى يقودها سائق ، وبها زوجان من الجياد ، وأحد الجياد أصيل ، أما الثانى فهو على العكس من ذلك فى طبيعته وسلالته ، ويترتب على ذلك أن تصبح مهمة السائق فى حالتنا شاقة مضنية(١٦) •

ثم يذكر التوحيدى ان الانسان يصبح فاضلا متى حقق التوازن لهذه القوى ، وأعطى لكل منها ما له ، والحيوان يتساوى مع الانسان من جميع الجهات ما عدا النفس الناطقة لأنه بها أصبح مهيمنا على جميع المخلوقات ، كما أصبح مسئولا عن فعله يحاسب عليه ، فيعاقب أو يثاب ، فمن أجل النفس الناطقة اذن كان مكلفا موقفا، ومثابا معاقبا ، وهنا نلمح البعد الاسلامى الذى يضفيه التوحيدى على الفكرة الأفلاطونية ، والانسان اذا ما عرف نفسه كان عليه أن يسوسها بما ينفعها ويوجهها نحو غايتها فيسلك طريق الخير ويتجنب الشر(١٧) •

وقد تعرض التوحيدى لموضوع النفس من أكثر من جهة وفى أكثر من مكان ، وفى الامتاع والمؤانسة يروى ان الوزير قد ناوله رقعة وقد كتب فيها أسئلة تدور حول النفس ليسأل عنها أبا سليمان وقد جاء فيها :

---

(١٥) الاشارات الالهية : ص ٣٨٣ •
(١٦) افلاطون — فايدروس : ترجمة أميرة مطر ، ص ٧٠ — ٧١ •
(١٧) الاشارات الالهية : ص ٣٨٤ •

(ما النفس ؟ وما كمالها ؟ وما الذى استفادت في هذا المكان ، وبأى شيء باينت الروح ، وما الروح وما صنعته ، وما نفعته ؟ وما المانع من أن تكون النفس جسما أو عرضا أو هما ؟ وهل تبقى ؟ وان كانت تبقى فهل تعلم ما كان الانسان فيه ها هنا ؟ وما الانسان ؟ ... الخ (١٨) .

ويروى التوحيدى انه سمع جواب السجستاني وأنه قال (كلاما كثيرا واسعا ، أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى ، وان انخرمت عن أعيان لفظه وأسباب نظمه ، فان ذلك لم يكن املاء ولا نسخا ، وأجتهد أن ألزم متن المراد وسمت المقصود ان شاء الله)(١٩) .

وأول ما نجد من جواب للسجستانى فيما يذكره التوحيدى هو ما يكاد يكون استحالة التعريف ، وذلك لأن النفس ليس لها جنس ولا فصل ، ولذلك اختلف الناس فى حدها وبالتالى يصبح الاسم الشائع أى النفس أخلص الى المطلوب والاعتراف بها أسهل من الفحص عن كنهها وبرهانها .

فاذا سألناه عن سبب الصعوبة ومصدرها قال (لأن الانسان يريد أن يعرف نفسه وهو لا يعرف النفس الا بالنفس ، وهو محجوب عن نفسه بنفسه ، واذا كان الأمر على هذا ، فالأمر أن كل من كانت نفسه أصفى ، ونوره أشيع ، ونظره أعلى ، وفكره أثقب ولحظه أبعد ، كان من الشك أنجى ، وعن الشبهة أنأى ، والى اليقين أقرب)(٢٠) .

والانسان مركب والنفس بسيطة ، والانسان جملة أشياء ، وفيه جزء يسير ونصيب قليل من ذلك البسيط ، فكيف يدرك بجزء منها كلها ،

---

(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٦ .
(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٨ .
(٢٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ .

وبقليل منها جميعها(٢١) .

وأما فعل النفس فهو اثارة العلم من فطانة ، واستخلاصه من العقل بشهادته ، مع اضافات لها آخر ، واناالات منها جليلة عند الانسان)(٢٢) . فبهذا يتحقق كماله وبكماله يحصل سعادته ، وينجو من شقوته .

ثم يقول انها أفادت وما استفادت (الا أن تجعل أفادتها للقابل منها استفادة لها ، وفي هذا تجوز ظاهر ، ولا يقال للشمس اذا طلعت على بسيط الأرض والعالم . ما الذى استفادت ، ولكن يقال : ما الذى أفاذت : فيعلم حينئذ بالعيان انها أفادت أشياء كثيرة ، صورا مختلفة ومنافع جمة ، بالقصد الأول ، وأما القصد الثاني فأضداد هذه ، وهذا القصد مفروض باللفظ ليكون معينا على تبليغ الحكمة الى أهلها)(٢٣) . والنفس بسيطة والجسم ليس كذلك ، وبساطتها تمنعها من أن تكون جسما ، فكل وصف أطلق على الجسم نزهت عنه النفس ، وكل نعت أطلق على النفس نبا عنه الجسم ، والنفس بالتالى ليست عرضا لأنها بطلت أن تكون جسما ، فهى بهذا أقمن ، ولأنه لا قوام للعرض بنفسه ، واذن فالنفس جوهر ، والنفس لا تفنى بفناء الجسم لأنها بسيطة ولأن الانسان كان بها حيا فهى تبقى بعده ، وانما الانسان يموت لانه يفارق النفس ، أما النفس فلا تفنى لبساطتها كما ذكر ، ولبعدها من التركيب العجيب المعرض للتحلل(٢٤) .

والنفس لا تكون جسما ولا عرضا ، لأنها متى لم تكن جسما ولا عرضا على حدة فهى لا تكون بهما نفسا (لأن البينونة التى منعت فى الأول هى

---

(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ .
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١٠ .
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١١ .
(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١١ - ١١٢ .

التي تمنع في الثاني ، وليست النفس والعرض كالخل والسكر حتى اذا جمع بينهما كان منهما شيء آخر ، لأن الجسم والجسم اذا اختلطا كان منهما شيء ما له قوام ما ، وان ذلك القوام مستل منهما ، وليس كذلك البسيط وغير البسيط فهذا هذا)(٢٥) ٠

أى أن المركب والمركب يأتى منهما شيء جديد مستقى منهما ، ولكن ليس الأمر كذلك فى البسيط ٠

ولكن هل تذكر نفس الانسان بعد مفارقتها البدن ؟

هذا السؤال تجده ضمن هذه الأسئلة ولكن التوحيدى يسأل كما مر من قبل نفس السؤال حول ما تذكره النفس مما يرجح ان الأسئلة والأجوبة له على الأقل فى شكلها النهائى وهو المهم ، وهى تعبر عن رأيه تماما ، وهو فى المسألة (١٦٤) فى الهوامل يسأل اذا كانت النفس تذكر المعقول دون المحسوس اذا فارقت البدن ؟(٢٦) ٠

وعند التوحيدى أن النفس لا تذكر شيئا عن حال البدن بعد مفارقته لأنها متى وصلت الى جنة الخلد فلا حاجة لها الى علم العالم السفلى الذى لا ثبات له ولا صورة ، والانسان اذا نقل من حبس الى بستان ناضر بهيج ثم تذكر حاله فى الحبس ، وما كان فيه من الضيق داخله الغم ونغص عليه ذلك سعادته وبهجته(٢٧) ٠

وعن العلاقة بين الروح والنفس ، وهل تغنى هذه عن تلك أو العكس ؟ يجيب أن الروح لا تغنى عن النفس لأن الانسان بالنفس انسان ، وان كان

---

(٢٥) الامتاع والمؤانسة : ص ١١١ - ١١٢ ٠
(٢٦) الهوامل : ص ٣٥٢ ٠
(٢٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١١٢ ٠

بالروح هو حي فحسب ، أما أن النفس تغنى عن الروح فلا أيضا ، ولكن لا لعجز بل لان ذلك نظام ، فالروح وسيلة النفس ، وآلتها لتنفذ تغييرها فى صاحب الروح(٢٨) .

والجواب عن سؤال : هل تتنفس النفس ؟ ان ذلك يجوز للنفس الشهوية أو الغضبية ، لان النفس استمداد شىء به يكون الشىء حيا ، بينما النفس الناطقة غنية عن هذا(٢٩) . وما المعاد المشار اليه ؟ أهو للانسان أم لنفسه ؟ أم لهما ؟(٣٠) .

وفى الجواب على هذا السؤال يعرف التوحيدى عود النفس ناسبا ذلك للسجيستانى بأنه (هو تخليتها للبدن اذا حان التخلية ، اما لأن البدن غير محتمل لمادة الحياة ، واما لأن النفس قد أزمعت أمرا آخر ، ولا يتم لها ذلك الا بتخلية هذا ، واما لهما)(٣١) .

وهنا يرح سؤالا آخر لازما عما مر وهو (ما نصيب الانسان من عود النفس الذى هو تخليتها للبدن وخروجها عنه وترك استعمالها له)(٣٢) .

ويرى مفكرنا أنه على سبيل التمثيل تحتفظ النفس بمثل الحواس والملكات من العين والأذن ، والقدرة على التمتع والادراك ، كما كان حالها مع الجسد دون منغصات البدن ، وان الانسان ليتمنى ذلك لينعم بكل هذه الملكات ، ولذلك فمن هذا التمثيل يقول (فليكن ذلك مطردا فى بقاء نفس الانسان التى بها كان انسانا ، وبها كان ينعم فى هذا العالم ، وبها

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١١٤ .
(٢٩) الامتاع والمؤانسة : ص ١١٩ .
(٣٠) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠٧ .
(٣١) الامتاع والمؤانسة : ص ١٢٠ - ١٢١ .
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : ص ١٢١ .

كان يعلم ويعرف ويحكم ويصيب ويجد لذة اللذيذ من ناحية العقل والحس، وبها كان يتمنى البقاء والدوام والخلود ، وانما استحال ذلك التمنى من أجل كونه وفساده اللذين لم يكن بد من انهائهما الى الفناء الذى هو مفارقة النفس الجسد ، وتخليتها للبدن ونسبة نفس الانسان الى الانسان أوكد وألصق من نسبة العين اليه ، ألا ترى انه بالنفس انسان ، وبالبدن حافظ لشكل الانسان)(٣٣) ٠

ثم يطرح سؤالا آخر حول الفرق بين النفوس أعنى نفوس الأفراد المختلفة ، وكذلك ما الفرق بين أنفس أصناف الحيوان ؟(٣٤) ٠

ويرى التوحيدى ان نفس الانسان فقط هى التى تبقى ٠ اما نفس الحيوان فلا ، لارتباطها بالاحساس والحركة ، وبالتالى فهى تنتهى بنهاية الغاية منها ، حيث لم يدخلها نور النفس الشريفة ولاشعاع العقل أما عن الفرق بين النفوس من البشر ، فهى حسب تحصيل كل منها ، ورقيها ، فمراتب هذه الأنفس (موقوفة على الاضافات الحاصلة لها بأصحابها والأنصباء المذخورة لها باكتسابها)(٣٥) ٠

ويطرح التوحيدى فى المقابسات تساؤلات غاية فى الجراة والأهمية ومن ذلك : هل يمكن أن يكون اعتقاد الناس فى المعاد وهما ؟ أصله متواطىء فى اثباته من عقلاء الناس فى أول الدهر ، ومن دهاتهم ثم آكده ما جاء فى الديانات بعد ذلك حتى جرى الناس على تصديقه والتسليم به كأنه حقيقة ؟ وبتعبير آخر هل يمكن أن يكون المعاد أكذوبة عقلية تأخذ شكل الحقيقة

---

(٣٣) المرجع السابق : ص ١٢١ — ١٢٢ ٠

(٣٤) المرجع السابق : ص ١٠٧ ٠

(٣٥) المرجع السابق : ص ١٢٣ ٠

لطول زمن الإعتقاد وتواتر الناس والعقائد على إثباتها والقول بها ؟ يقول التوحيدى انه حضر مجلس أبى بكر القومسى المتفلسف وقد قيل له (هل يجوز أن يكون اثبات الناس للمعاد والمنقلب اصطلاحا منهم ومن أكابرهم ودهائهم ، وعقلائهم فى بدء الدهر وسالف الزمان ، ثم ألف الناس ذلك وهتفوا ببشره ، ولهجوا بذكره ، مع تأكيد الشرائع له ، وتأييد الكتب الناطقة به)(٣٦) •

وبحذر شديد أقول انه يذكرنا ببعض الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ، وقد أخذت على الناس والفكر الميتافيزيقى الوقوع في الوهم والخطأ عند تصور أنه بالضرورة لكل لفظة ، مقابل فى الخارج فما دامت هناك مسميات لموضوعات الميتافيزيقا لزم وجود أعيان لها •

وقد جاء جواب القومسى ضعيفا غير مقنع ، أو على الأقل دون مستوى السؤال مع خطورته ، وخصوصا انه يمس أصول العقيدة والدين •

والواقع اننا نجد عند التوحيدى ثلاثة أبعاد فى تناوله لموضوع النفس :

١ — البعد الميتافيزيقى •

٢ — البعد السيكلوجى •

٣ — البعد الأخلاقى •

والبعد الثالث سنتحدث عنه بتفصيل فى الأخلاق وفى التصوف لأنه أدخل فى هذين المبحثين منه فى مبحث النفس •

وهذا البعد السيكلوجى ربما كان هو ما دفع بالدكتور زكريا ابراهيم

---

(٣٦) المقابسات : ص ٤٢٠ ، مقابسة ، ص ٩٨ •

أن يصفه بأنه (أبو حيان التوحيدى عالم النفس)(٣٧) ٠

وهذا البعد نراه فى تساؤلاته فى الهوامل وظهر أيضا فى كلامه عن النفس فى كتبه الأخرى ، كالامتاع والمؤانسة ، وقد ذهب الدكتور الى أن التوحيدى (عالم نفسانى مدقق تمرس بأحوال الناس ووقف على أمور معاشهم وأدرك حقيقة نوازعهم ، فاستطاع أن يقدم لنا فى ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكلوجية الهامة التى لم يعرفها العالم الا بعد ظهور علم النفس الحديث)(٣٨) ٠

وحتى لا يتبادر إلى الأذهان ان ما يعنيه قد ينصرف الى سبق التوحيدى لعلماء النفس المحدثين من حيث حقيقة الكشف عن اللاشعور وعالم النفس الانسانية ، كما يصور علم النفس الحديث سواء من حيث التصور ، أو التعرف على أساليب العلاج ، فقد بادر الدكتور الى نقطة منهجية ليؤكد ان كل ما يريد تقريره مما سبق هو (أن هذا المفكر العربى الكبير قد فطن الى الكثير من الحقائق النفسية الأساسية التى تضعه فى الصف الأول بين الفلاسفة النفسانيين الذين اهتموا بتعمق أسرار النفس البشرية)(٣٩) ٠

والواقع ان خبرة التوحيدى فى فهم النفس الانسانية وتناقضاتها وقدرته على تحليل السلوك البشرى ، ورصد الظواهر النفسية المختلفة أمر يلاحظه كل قارىء لكتبه ٠ (فالتوحيدى عالم حنكته السن ، وأيدته التجربة ، وأحكمته الأمور)(٤٠) ٠

---

(٣٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى عالم النفس ، الرسالة ، العدد (٤٥) الخميس ٨ رمضان ١٣٨٣ — السنة الحادية والعشرين ، ص ٦ ٠

(٣٨) المرجع السابق : ص ٦ ٠

(٣٩) المرجع السابق : ص ٦ ٠

(٤٠) عبد الحميد سامى موسى : أبو حيان التوحيدى وفلسفته — مجلة الأزهر — المجلد العاشر ١٣٥٨ هـ ، ص ٧٦٢ ٠

وهذا الجانب السيكلوجي ظهر عنده في التساؤل في الهوامل ، كما ظهر واضحا في (مثالب الوزيرين) حيث يربط بين هذه الجوانب النفسية ، والتقويم الأخلاقي للشخصية ، ودور التربية في تكوين السلوك الشخصي ٠

وقد ذكر التوحيدي ان للنفس أمراضا كأمراض البدن فقال (قال بعض الحكماء : ان للنفس أمراضا كأمراض البدن الا ان فضل أمراض النفس على أمراض البدن في الشر والضرر كفضل النفس على البدن في الخير)(٤١) ٠

واستخدامه للتشبيه يوحي بالأساس الفطري والمكتسب لهذه الأمراض ٠ وحول هذا البعد يطرح كثيرا من أسئلته في محاولة منه لاستشفاف مدى المسئولية على الانسان في سلوكه الخلقي ومن ذلك سؤاله عن الحسد وهل هو باختيار الانسان أو هو داخل عليه ؟ وبالتالي فما وجه الذم فيه اذن(٤٢) ، وقد ذكر النص السابق في سياق حديثه عن ابن عباد وذكره لابن حبيب المنسوب اليه انه قال (وصاحبنا مريض - يعني ابن عباد - عندنا ، صحيح عند نفسه)(٤٣) ٠ مما يرجح أن يكون الكلام للتوحيدي ٠

وقوله مريض عندنا - صحيح عند نفسه ٠ اشارة الى عدم ادراكه لمرضه النفسي ، فكثير من الأمراض النفسية قد تخفى على صاحبها ، وأدق من ذلك العقد النفسية والرواسب التي تترك أثرها في السلوك ٠

ويلاحظ التوحيدي هذا البعد السيكلوجي في تناوله للنفس وهو يقول (قال بعض السلف (حادثوا هذه النفوس فانها شريفة الدثور)

---

(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٦٣ ٠
(٤٢) الهوامل : ص ٧ ٠
(٤٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٦٣ ٠

كأنه أراد أن يقول أصقلوها وأجلوا الصدأ عنها ، وأعيدوها قابلة لودائع الخير ، فانها اذا دثرت — أي حدثت ، أي تغطت ، ...)(٤٤) .

وعن الموت وحياة النفس يذكر على لسان زيد بن رفاعة قوله لتلميذ له : لا تخف موت البدن ، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس ، فلما علق التلميذ كيف يقول ذلك في حين انه يقول ان النفس الناطقة لا تموت كان جواب زيد (اذا انتقلت الناطقة من حد النطق الى حد البهيمي وان كان جوهرها لا يبطل فانها قد ماتت من العيش العقلي)(٤٥) .

وحول موضوع خلود النفس يذكر التوحيدي بعض الآراء ومنه ما ينسبه الى سويفلس وهو ان من له حياة طبيعية فقط شقي لأنها شبيهة بالظل الزائل ، أما الذي يعلم أن له حياة نفسية يغذوها بالنطق فهو غير مائت وهو مضبوط باق(٤٦) .

وتظهر أهمية الحياة العقلية للنفس ، وربما بدأ في ذلك تشابه مع رأي الفارابي في ان العقول الكاملة تبقى سعيدة والجاهلة تفنى ، ولكن الفارابي يزيد في ان التي ذاقت ثم أعرضت تبقى شقية(٤٧) .

وينسب التوحيدي لأفلاطون قوله (الموت موتان ، موت ارادي ، وموت طبيعي ، فمن أمات نفسه موتا اراديا كان موته الطبيعي حياة له)(٤٨) .

ويرى مفكرنا ان القول السابق غاية في الظهور ، ولكنه يريد أن يزيده وضوحا ونورا فيشرحه ، حيث يرى ان (الموت الارادي هو جمع

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٣ .
(٤٥) رسالة الحياة : ص ٦٥ .
(٤٦) رسالة الحياة : ص ٦٥ .
(٤٧) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .
(٤٨) رسالة الحياة : ص ٦٦ .

الشهوات المردية)(٤٩) . حتى تفرغ النفس العاقلة لاستكمال كمالاتها الالهية.
أما اذا كانت الشـهوات وافدة واللذات مطلوبة ، فان النفس العاقلة فى حال من هذه الأحوال (ذليلة فى مكانها ، أو مهزومة عن أوطانها ، أو فى حرب دائرة الرحى مخوفة العاقبة والمنتهى)(٥٠) .

والموت الطبيعي هذا معروف ، وغير مشكوك فيه لأنه حائل الأخلاط والزمن يعمل فيها حتى يكون آخر ذلك بالفراق الحسي (لكن بهذا الفراق الحسي يقع ذلك الوصال العقلي)(٥١) .

وما يقصـده باماتة النفس فهى النفس الشـهوية(٥٢) ، أما عن الحياة الأخرى فلا خبر عنها الا ما ذكره الأنبياء (عليهم السـلام) وواجب السعى اليها ، وأن ننفق هذه الأيام القليلة حتى ننال تلك الرتب العالية ، والدرجات الشريفة(٥٣) .

والذى لا شك فيه اذن هو قوله بخلود النفس فقد ذكر ان أبا سليمان كان ينشد كثيرا :

النفس تشـتاق الى قدسـها
والجسم مطبوع على حبسـها
وفعلهـا يخـرج عن حـده
لالفهـا ما ليس من جنسـها
وحبسها فى السفل من علوها
أدل برهـان على بخسـهـا

---

(٤٩) رسالة الحياة : ص ٦٩ .
(٥٠) رسالة الحياة : ص ٦٦ .
(٥١) رسالة الحياة : ص ٦٧ .
(٥٢) رسالة الحياة : ص ٦٧ .
(٥٣) رسالة الحياة : ص ٧٣ .

ويعلق على هذه الأبيـات بقوله (فهذا هذا ، وعلى كل حال وبكل نظر ، فقد بان ووضـح أن الطعن عن هذا المكان ضرورى ، وأن النية غير محتملة للبث لأمور بادية وخافية ، فينبغى الآن أن نصدق البحث عن المصير الى الثانى أهو الى البقاء أو الى الفناء ، والى الوجود أو الى العـدم والى الـكمال أو الى النقصـان • وأما لسـان كل دين قديم أو حديث فقد أوضـح عن البقـاء الدوام والخلود والسرمد فى الثانى على اختلاف الحالات ، وأما الحكمة فجميع أجزائها وفنونها قد نطقت ونادت الى الحياة الثانية بعد هذه الحياة المعروفة ، ولم يبق وراء هذين اللسـانين البليغين الا ما يهذى به ناس سخفت عقولهم ، وخفت أحلامهم ، وزاغت آراؤهم ، وغلبت أهواؤهم ، وقصر نظرهم ، وخبثت طباعهم فشق عليهم الاقرار بالمعـاد والمنقلب فظنوا أنه متى لم تكن هذه الحال عيانا أو كالعيان فانما هو ظن وتخيل وحسبان)(٥٤) •

ويروى التوحيدى رواية لها مغزى فيقول انه قال لأستاذه السجستانى ان جماعة من أهل الرى لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى قد أنشدوه بيتين هما :

لعمـرى لا أدرى وقـد أذن البلى
بعـاجل ترحال الى أين ترحـالى
وأين مـكان النفس بعد خروجه
من الهيكل المنحل والجسد البالى

وكان تعقيب السجستانى فيما يذكر التوحيـدى :

وما علينا من جهله اذا لم يـدر الى أين ترحاله ، أما ترحالنا فالى نعيم

---

(٥٤) رسالة الحياة : ص ٧٧ •

دائم ، وخلود متصل ، ومقام كريم ، ومحل عظيم فى جوار من له الخلق والأمر(٥٥) .

ومع القول بخلود النفس فان التوحيدى يرصد موقف الناس أمام الموت فى ثلاثة مواقف ، فينسب الى السجستانى قوله ان الناس أمام الموت ثلاثة أصناف :

الأول : الغنى المترف الذى يكره الموت لما ينغمس فيه من طيب العيش واللذائذ والشهوات ، مع كون نهايته فى كل هذا الانحلال والانقطاع .

والثانى : هو الفقير البائس ، فذلك يتمنى الموت لما هو فيه من بؤس ، وشقاء وحسرة .

الثالث : وأما الحكيم الذى وثق بالحياة الأخرى واطمأن الى حسن المنقلب فانما هو فى شغل يأخذ الأسباب والتهيؤ للحساب ، وللحياة الباقية. يجتهد للحياة الصافية هناك مقابل الحياة الكدرة فى الدنيا ، ويكون مدى اجتهاده على قدر استبصاره ، وشوقه لله فى وزن ومعرفته به سبحانه(٥٦) .

---

(٥٥) رسالة الحياة : ص ٧٩ .
(٥٦) رسالة الحياة : ص ٧٣ — ٧٤ .

الفصل الثالث

حرية الإنسان أو الجبر والاختيار

حرية الانسان
أو الجبر والاختيار

لعل مشكلة الجبر والاختيار من أخطر وأهم المشكلات الكلامية ، لأنها من أول المشكلات ، حيث أثيرت فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لما يترتب على الموقف منها من نتائج :

وقد نهى (النبى) صراحة عن انكار القدر (بمعنى التقدير ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون الانسان خالقا لأفعاله وهم القدرية)[١] ، فيكون النبى بذلك قد صرح برأيه فى الموضوع • وقد قال صلى الله عليه وسلم (القدرية مجوس هذه الأمة) ولذلك عارض المعتزلة تسميتهم القدرية ، قالوا أن أعداءهم أطلقوها عليهم لينطبق عليهم قول الرسول عليه الصلاة والسلام[٢] •

وقد ألف الباحثون اسناد المصدر الأساسى للمشكلة الى القرآن الكريم ، حيث يذكر من الآيات ما يفيد أن الانسان مجبر على أفعاله ، وما يفيد عكس ذلك أيضا •

ويرى الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن ليس ثمة تعارض بين النصوص التى توحى بالاختيار ، والأخرى التى توحى بالجبر (فكل مجموعة منهما

---

(١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٣٨ •

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ مما يظهر مدى حساسية الموضوع بعد أن أدلى النبى برأيه • وقال الدكتور التفتازانى فى شرح ذلك (يبدو أن تشبيه النبى القدرية بالمجوس راجع الى أن كل فرقة منها تنتمى فى اعتقادها الى القول بالهين) •

تعبر عن جانب واحد من جوانب الانسان فى علاقته مع الله ، فالانسان مجبر من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى ولا تعارض فى ذلك)(٣) .

ويذهب الدكتور فاروق دسوقى الى أن القائلين (بالجبر لم يصيبوا حين قرأوا (والله خلقكم وما تعملون)(٤) أو (وما تشاءون الا أن يشاء الله)(٥) ، وأمثالهما وما فى معناهما . وكذلك القدريون عندما اقتصرت نظرتهم على الآيات الكثيرة الدالة على الاختيار مثل قوله تعالى (كلا انها تذكرة ، فمن شاء ذكره)(٦) ... وتوقفوا عندها)(٧) .

وهو يرى أن بعض الفرق قد ذهبت تستعمل نصف الآية أو بعضها فمثلا قوله تعالى « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا . وما تشاءون الا أن يشاء الله ، ان الله كان عليما حكيما . يدخل من يشاء فى رحمته والظالمين أعد لهم عذابا أليما »(٨) .

ويعلق على موقف الفرق من هذه الآيات قائلا (أصحاب القدر والاختيار يقتصرون على الاستشهاد بالجزء الأول منها (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) وأصحاب الجبر يهملون الأول ويستشهدون بالجزء الأخير فقط (وما تشاءون الا أن يشاء الله) . وعندما يواجه كل فريق بما يناقض مذهبه من الآية يلجأ ـ متعسفا ـ لتأويلها)(٩) .

---

(٣) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .
(٤) سورة الصافات : الآية ٩٦ .
(٥) سورة الانسان : الآية ٣٠ .
(٦) سورة المدثر : الآية ٤٥ ، ٥٤ .
(٧) فاروق دسوقى : حرية الانسان فى الفكر الاسلامى ، ص ٥٠ ـ ٥١ ، وانظر فى ذلك بالتفصيل : أبو القاسم هبة الله الطبرى اللالكائى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة وما بعده ، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان ، ج ٣ ص ٥٣٤ ـ ٥٣٩ وما بعده .
(٨) سورة الانسان : آية ٣٠ ـ ٣١ .
(٩) فاروق دسوقى : المرجع السابق ، ص ٥١ .

ولا بد من دراسة الآيات القرآنية من شتى الجوانب واللغوية خاصة اذ لا يمكن التأكد من المدلول بغير الوقوف على أساس لغوى سليم ، ومن ذلك مثلا ما جاء فى سورة الصافات (قال أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون ، قالوا ابنوا له بنيانا فالقوه فى الجحيم)(١٠) ٠

وقد جاءت الآيات فى سياق قصة ابراهيم عليه السلام ونهيه لقومه عن عبادة الأصنام ٠ وقد جاء فى شرح (وما تعملون) (يحتمل أن تكون (ما)مصدرية ، فيكون الكلام خلقكم وعملكم ، ويحتمل أن تكون بمعنى (الذى) تقديره والله خلقكم والذى تعملونه وكلا القولين متلازم والأول أظهر لما رواه البخارى عن حذيفة رضى الله عنه مرفوعا قال (ان الله تعالى يصنع كل صانع وضعته)(١١) ٠

فالموضوع دقيق ، ولا مجال لتفصيله ، ولكن يمكن اجمال المواقف المختلفة حول هذا الموضوع فى ثلاثة مواقف أساسية(١٢) ٠

١ ـ الجبرية : وهؤلاء قالوا ان الانسان مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ٠

٢ ـ القدرية : وهم الذين قالوا بالقدر أو بالاختيار ، وعندهم أن الانسان قادر وخالق لأفعاله ، ومنهم المعتزلة أيضا ، وان رفضوا التسمية كما سبق أن مر ٠

٣ ـ فريق وسط بين الجبرية والقدرية : وهم أهل السنة والجماعة

---

(١٠) سورة الصافات : آيات : ٩٥ ـ ٩٦ ـ ٩٧ ٠

(١١) مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ٠

(١٢) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٥ ، وانظر فاروق دسوقى : المرجع السابق ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ٠ وانظر محمد عاطف العراقى ، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ـ بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم بيومى مدكور ص ٢٠٢ ٠

ومنهم الأشعرية ، وقد قسم الأشعرية الفعل بين الله والعبد ولكن العبد محتاج الى عون ، والله لا يحتاج الى أحد ٠

ومن هنــا قالوا بنظرية الكسب ، فالله يحدث للانسان استطاعة مقارنة للفعل ، فلا هى متقدمة عليه ولا هى متأخرة (فالانســان عندهم مكتسب لعمله ، واللهسبحانه خالق لكسبه)(١٣) ٠

وهذا عرض مجمل للمشكلة ، فكيف تناولها مفـكرنا ؟ وكيف كان موقفه منها ؟

يذكر التوحيــدى كتابا للعــامرى عنــوانه (انقــاذ البشر من الجبر والقدر) ٠ ويعلق التوحيــدى على الكتاب بقوله (وهو كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية ، ولكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر ، لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيها)(١٤) ٠ وقد تحدث التوحيــدى عن القدر دون أن يبدى ترددا فى الخوض فى هذا الموضوع وقد ذكر ان الرسول صلى الله عليه وســلم قال : (لا تجالسوا أصــحاب القدر ولا تفاتحــوهم الحديث)(١٥) ٠

ويذكر أيضــا الحديث الشريف (عن عمــرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : خرج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أصحابه وهم يتنازعون فى القدر فاحمر وجهه وغضب وقال : ابهذا أمرتم ؟ انما هلك من كان قبلكم بهذا)(١٦) ٠

---

(١٣) أبو التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٦ ٠ وانظر محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ٠

(١٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠

(١٥) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ١٣٦ ٠

(١٦) البصائر و الذخائر : جـ ١ ص ١٣٦ ٠

والتوحيـدى يعلق بعد ذلك بقوله (والكلام فى القدر لطيف وسأحكى لك عنه مسألة جرت فى مجلس كبير وأوضح لك المعنى والاسم ، وأدرس لك مقال الناس ليتبين لك الحق ان شاء الله تعالى)(١٧) ٠

ويشرح مفـكرنا الفرق بين الارادة والاختيار فيقول (كل مراد مختار وليس كل مختـار مرادا ، لان الانسان يختار الدواء الكريه ؛ وضرب الولد النجيب وهو لا يريد ، ويختار طرح متاعه فى البحر اذا ألجىء وهو لا يريد ، وهما وان كانا انفعالين فأحدهما - وهو الاختيار - لا يحدث الا عن جولان وتنقير وتمييز ، والآخر - وهو الارادة - يفجأ ويبغت وربما حمل على طلب المراد بالكره الشديد ، وفى عرض الاختيار سعة للتمكن ، وليس ذلك فى عرض الارادة)(١٨) ٠

وحول السـؤال : لم قيل الجبر والقدر ولم يقل الاجبار ؟

يقول التوحيـدى (الاجبار لغة قوم ، والجبر لغة تميم ، يقال جبر الخلق وأجبر الخلق ، وجبر بمعنى جبل ، واللام تعاقب الراء كثيرا)(١٩) ٠ وقد لاحـظ الدكتور عبد الواحد الشيخ ثقة الوزير فى قدرة التوحيـدى وتمكنه من هذه الموضوعات لثقافته الواسعة(٢٠) ٠

ومفـكرنا ينظر الى الموضوع نظرة المتأمل الى واقع الانسان ، قبل أن يذكر النصوص القرآنية نفسها ، فالمشكلة قائمة أمام الناظرين ، وكل من الرأيين له وجاهته بملاحظة هذا الواقع ، وكل فريق عنده من الواقع ما يؤيد

---

(١٧) البصائر و الذخائر : ص ١٢٦ ٠
(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٥ ٠
(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠
(٢٠) عبد الواحد الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، وجهوده الأدبية والفنية ، ص ٢٠١ ٠

وجهة نظره ، ولذلك فالمشكلة صعبة ، وليس فى مقدور كل انسان الوصول الى هذه الغاية ، أو تفسير ذلك على النحو التالى : فمن ناحية القائلين بالجبر نلاحظ (ان من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والاوابى من معدن الالهيات آقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف، لأن هذه وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف ، والموانع التى تنسب الى الله الحق فهذا هذا)(٢١) ٠

ولكن أيضا أصحاب القدر لهم من الواقع حجة وفى رأيهم وجه من الصواب فان (من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين الملائمين الملومين المكلفين ، فانه يعلقها بهم ، ويلصقها برقابهم ، ويرى ان أحدا ما أوتى الا من قبل نفسه وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايثار شقائه)(٢٢) ٠ ثم يعلق الموقفين فيقول (والملحوظان صحيحان واللاحظان مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية ، فلما وقعت البينونة بين الناظرين بالطبع وبالنسبة لم يرتفع القال والقيل من ناحية القول والصفة فهذا هذا)(٢٣) ٠

فكل من أصحاب الجبر وأصحاب القدر اذا مصيبان فى رأيهما ، يؤيد ذلك حال الانسان ، ولكن صعوبة الموضوع تحول دون الوصول الى ما يحسم المشكلة ٠

---

(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ ٠
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ٠

ويشرح التوحيدى الفرق بين القضاء والقدر ، فان القضاء مصدره من العلم السابق ، والقدر مورده بالأجزاء الحادثة(٢٤) • ويسأله الوزير ابن سعدان : لم ورد فى الأثر (لا تخوضوا فى القدر فانه سر الله الأكبر) • ويرد التوحيدى بأن أبا سليمان قال : ان الناموس ينطق بما هو استصلاح عام • ليكون النفع به شائعا فى سكون النفس ، وطيب القلب وروح الصدور(٢٥) •

وعند التوحيدى أن الحكمة وراء هذا ، فأما وقد أراد الله بالناس ما فيه الخير ، فالنظر فى هذا الموضوع لا يصل الى نتيجة ولكن الى حيرة وفى الحيرة مضلة وفى هذا الهلاك • وكم من العلم لو انكشف لنا كان فى ذلك شقاء لنا فالجهل بمثل ذلك راحة • والعلم قسم على العباد كل على قدر احتماله ، وماذا لو أحاط علمنا بموعد موتنا ، أو كيف ستحدث العلة أو البلاء ، ففى ستر هذا عنا نعمة (فمن هذا الذى أشرف على هذا الغيب المكنون والسر المخزون فيغفل عن الشكر الخالص والاستسلام الحسن ، والبراءة من كل حول قوة ، فالاستمداد ممن له الخلق والأمر ، أعنى الابداء والتكليف ، والأظهار والتشريف ، والتقدير والتصريف)(٢٦) •

وهنا نلاحظ تكرار هذه الفكرة ، وأهميتها عند التوحيدى فى كل موضوع يتناوله وهو الحكمة الالهية وراء ما يظهر للانسان ويعجز عن فهمه ، فالتسليم عنده اذا واجب •

ويطرح التوحيدى سؤالا على لسان آخر وهو قول الفريق الثانى

---

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٤ •
(٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٤ •
(٢٦) الامتاع والمؤنسة : جـ ١ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ •

(متى كانت القبائح والفضائح والعيوب والذنوب محمولة على القدر ، أو متى قدر الله هذه الأشياء وقد نهى عنها ، ولو قدرها كان قد رضى بها ، ولو رضى بها لما عاقب عليها)(٢٧) ٠

ولكن التوحيدى يعرض لرأى آخر يرد على هذا الرأى الذى هو للفريق الثانى فيقول (القدر يأتى على كل شىء ، ويتعلق بكل شىء ، وكل ما جاز أن يحيط به علم جاز أن يجرى به قدر ، واذا جاز هـــذا ، جاز أن ينشر خبره)(٢٨) ٠ وهكذا يذكر التوحيدى تارة حججا للقائلين بالقدر ، وتارة أخرى حججا للقائلين بالجبر ٠ ولــكنه كذلك يذكر حجج الرأى الوسط أو الفريق الثالث ٠ ومن ذلك هذا الحوار الذى يورده بين رجل وبين محمد بن على عن القدر :

الرجل : أجبر الله العباد على المعاصى ٠

محمد بن على : معاذ الله لو أجبرهم لما عذبهم ٠

الرجل : أفوض اليهم ؟

محمد بن على : معاذ الله لو فوض اليهم لما احتج عليهم ٠

الرجل : فما بعد هذين ؟

محمد بن على : أمر بين أمرين لا اجبـــار ولا تفويض ، كذا أنزل الى الرسول(٢٩) ٠

واذا كان التوحيدى قد تحدث عن الحكمة ، والسر فى هذا الاخفاء فقد تحدث أيضـــا عن حدود قدرة الانســـان ، فهو عنـــده وان كان له قدرة ،

---

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٧٧ ٠
(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٧٧ - ١٧٨ ٠
(٢٩) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ٥٣ - ٥٤ ٠

واستطاعة ، واختيار وطاقة ، ولكن كل ذلك محدود أو مشروط ، اذ للانسان حد يتناهى عنده ، وما يفوقه فهو من عند الله تعالى ، وذلك كله لحكمه ، اذ بشعور الانسان بعجزه يلجأ الى الله ، ويفزع اليه من نازل المكروه وحادث المحذور(٣٠) ، وذلك أيضا (ليكون العبد أبدا فى منزلة من النقص ، وحال من العجز يكون بهما ضارعا الى خالقه ، طالبا لفائته من مالكه ، وليكون بين العبد المعجون من الطين ، وبين الله مدبر الخلق فرق)(٣١) ٠

فالانسان فى حاجة الى الله دائما ، وذلك لأن قدرته محدودة ولأن (الاختيار فى الانسان قوة ضعيفة جدا ، لا ثبات لها مع الضرورة التى ترد قاهرة وتوافى مجبرة)(٣٢) — وهو يقول (اذا سولت لك نفسك نسبة الى فعل يشاهد الكسب فالنسبة بالتفويض الى جارى القدر)(٣٣) ٠ وكل ذلك لأن الله حجب حكمته عن الانسان وطوى عنه ارادته فبقى الانسان متحيرا متسكعا ، ولا مفر من التسليم والاقرار له تعالى ، فليس ثمة الا ما يشاء(٣٤)٠ وربما كان هذا تمهيدا يؤدى الى اختيار الموقف الوسط بعد ذلك ٠ وهو ينسب ما ردد كثيرا على لسانه من الحكمة وراء الغيب والغرض من اظهار عجز الانسان حتى يكون فى حاجة دائمة الى خالقه — الى السجستانى فى المقابسات فيذكر فى رده على السؤال حول (كيف يفعل العاقل اللبيب ، والحازم الأريب ، ما يندم عليه ؟ وكيف يقدم على ما يعقبه تبعة ، ويأتى على ما يأباه عقله ، ويكرهه بدينه ، ويعافه بمرادته ، وينكره بعادته ، ويمنع منه غيره بنصيحته ، هذا مع اختياره الذى هو اليه ، واستطاعته التى هى

---

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٥١ ٠

(٣١) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٣ ٠

(٣٢) المقابسات : ص ٨٧ ٠

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٩ ٠

(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٦ ٠

حاصلة لديه ، ومع عقله الذى هو كاللجام والزمام والقاضى والامام ؟)(٣٥).

فيذكر ما ينسبه الى السجستانى فى رده على ذلك بأن قدرات الانسان ، كالقوة ، والاختيار ، والقدرة والرأى (ليست هى للانسان عن طريق الملك يصرفها كيف يشاء ، ويقلبها كيف يريد ، بل هى له من جهة التمليك ، ولو كانت له من جهة الملك ، لما زل زلة ، ولا ضل ضلة ، ولا ندم ندامة)(٣٦) .

وانما السبب فى ذلك يرجع الى حكمة الهية اقتضت أن تمنح الانسان هذه القدرات وتمنعها عنه متى شاء الله ، وذلك حتى يعرف قدره ويعرف فضل الله . ويعلق التوحيدى على ذلك بقوله (قلت له : هذا كلام على طريق الصالحين وأهل الديانة من أصحاب الشرائع)(٣٧) . فهذا الرأى كما يبدو قد تكرر على لسان التوحيدى نفسه مرات فهو له ، أو على الأقل فان (فلسفة التوحيدى الخاصة هى التى أملت عليه نوع المختارات التى حرصت على ايرادها ، وهى التى دفعته الى تذكر بعض الآراء ونسيان غيرها)(٣٨) .

وفى البصائر يشرح رأيه الذى هو أميل الى الموقف الثالث الذى يجمع بين الجبر والاختيار ، ومن نظر الى العالم ، عرف انه يتجه نحو غاية ، والانسان بوصفه جزءا من العالم فهو تابع لحكمة . (وهذه النسبة وان اختلفت العبارة والاضافة فانه مطرود منها ومحمول عليها ، تارة بالاكراه والتشديد ، وتارة بالدواعى العارضة ، وتارة بالقصد الذى يترجح بين الأسباب الحاضرة والغائبة . والاختيار الذى هو مستند الى الضرورة ،

---

(٣٥) المقابسات : ص ١٦٦ .
(٣٦) المقابسات : ص ١٦٦ .
(٣٧) المقابسات : ص ١٦٧ .
(٣٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٥ .

والضرورة التى هى محيلة الاختيار)(٣٩) ٠

وهو يذكر أبياتا تفيد أن الأمور ليست بالأسباب كالرزق الذى ليس هو بالعقل ولا بالدين ولا بالجاه والقدر حتى البيت الذى يقول :

ولكن قسـم تجرى بمـا يدرى ولا ندرى

ويعلق التوحيدى مؤكدا ايمانه بما ذكر فيقــول (انظر الى الصدق كيف يلوح لك من خلل هذا الكلام)(٤٠) ٠

ولكن تبقى مشكلة الاضطرار والاختيار ، فهــل الانسان حاله حال المضطر ، أو هو حال المختار ٠ وهنا نجد مفكرنا يجمع بين الاثنين لأن عنده ان فى الاختيـار اضطرارا وفى الاضطرار اختيـارا وبعبارته هو (علم أن الاضطرار موشـح بالاختيار ، والاختيار مبطن بالاضطرار)(٤١) ٠ والمعنى واحد ، وان اختلف اللفظ وفى الانسان من الاثنين معا ، وهو يضرب مثلا مستعينا بعلمه بالخطوط فيقول (انك لو قارنت بين خط لكاتب أو خط لآخر لوجدت أن هناك تشابها وهناك اختلافا فمن جهة الاختيار (حين أدى هذا أعيان حروف ذاك ، وقوم صور تلك الكلم) ولكن المباينة تأتى من جهة حقائق أشكال خط هذا الكاتب وخواطر هذا الكاتب فمعنى الاختيار هو فيما اشتركا فيه فهذا الاختيار هو (الذى أدى هذا الكاتب به كلام هذا الكاتب فى رسم ألف وميم ولام وجيم وحاء وكاف وفاء وقاف ، والمعنى الذى به وقعت المباينة بينهما انما هو الاضطرار ، حتى صار هـذا الخط منسوبا الى هـذا الخط ، وهذا الخط مقصورا على هذا ، يقومان لهما مقام الحلية المميزة ، والصـورة

---

(٣٩) البصائر والذخائر : ص ١٥٧ ٠
(٤٠) البصائر والذخائر : ص ١٥٨ ٠
(٤١) البصائر والذخائر : ص ١٥٩ ٠
(٤٢) البصائر والذخائر : ص ١٦٠ ٠

المقررة)(٤٢) . ثم يجمل رأيه فى قوله (ان قاصر الاختيار على الانسان ذاهل عما نطق به الاختبار من الاضطرار وكذلك مدعى الاضطرار للإنسان ساه عما وشح به الاضطرار من الاختيار ، وكمال المعرفة فى تفصيل ما أشكل منهما ، وتخليص ما التبس بهما)(٤٣) .

والتوحيدى وهو يتناول مشكلة كلامية يؤكد مغايرته لهم أو رفضه ولكنه لا ينكر تناوله لمشكلة كلامية ، ولذلك يقول (ولا يصرفنك عن استشفاف ما تضمنه هذا الفصل ما تجد فيه من ألفاظ غير ألفاظ المتكلمين ، فانها تجل عن ألفاظهم ولا تسقط وتعلو عليها ولا تنحط)(٤٤) .

والواقع أن موقف التوحيدى يبدو مترددا أحيانا ، ولكنه أقرب الى القول بما ذهب اليه الدكتور التفتازانى من انه لا تعارض بين الآيات ، اذ الانسان مجبور من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى(٤٥) . فهو يؤكد من جهة ثانية وبالاضافة لما مر مسئولية الانسان عن فعله (فما وهب الله العقل لأحد ، الا وعرضه للنجاة ، ولا حلاه بالعلم الا وقد دعاه الى العمل بشرائطه ، ولا هداه الطريقين (أعنى الغى والرشد الا ليزحف الى أحدهما بحسن الاختيار)(٤٦) . فهو يؤكد هنا أن العقل والعلم حجة على صاحبهما فيؤكد على قدر من الاختيار وهو اذ يعرض للرأى القائل (قد فرغ الله مما هو كائن ، واذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)(٤٧) .

---

(٤٣) البصائر والذخائر : ص ١٦٠ .
(٤٤) البصائر والذخائر : ص ١٦١ .
(٤٥) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٤٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢١٥ .
(٤٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢١٨ .

يرد التوحيدى على هذا القول بأن الله لم يطلع الانسان على خفايا الأمور ، ولا أعلمه بعواقب الأحوال بل عرف الانسان حظه بعد أن وفر له عقله ، وأعطاه الاستطاعة ، ثم أوضح لقلبه ما له وما عليه ، كل ذلك ليتمكن من الاستشفاف والاستكشاف ، ثم ان الله لم يطالب الانسان الا بعد أن أزاح عنه علته ، ولم يعاقبه الا بعد أن أنذره وأنظره(٤٨) .

ولكن للتوحيدى كلمات قد يبدو فيها جبريا صرفا من ذلك قوله (وجدت ما وجدت منه ، وعدمت ما عدمت به ، وقلت ما قلت له ، فكلى لى بالاستعارة وله بالحقيقة ، فان شاء أبقى وأنعم ، وان شاء أبلى وأسقم ولا اعتراض على المولى ، ولا عار على العبد وان ردد بين البلوى والبلوى » ألا ترى الأول يقول :

العبد عبدك فأحكم فيه واحتكم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ واعدل وجر غير مأخوذ بلا ولم

وهذه الفكرة التى تأتى فى الاشارات(٤٩) يجب أن تفهم فى سياقها الصوفى ، وكما قلت انه أميل الى الوسط لأنه يلزم الانسان كما مر ، ويقول ان الله لم يطلعه على غيبه ، كما انه مكنه ، وأنذره ، ووهبه العقل ... وبالتالى فالنص السابق لا يفهم الا على انه رمز صوفى ، فوجدت ما وجدت منه اذ كل شىء منه ، وعدمت ما عدمت به ، لأن كل شىء بارادته فى نهاية الأمر ، وان أعطى الانسان الحرية والاختيار فباذنه ، وأما قوله « فكلى لى بالاستعارة وله بالحقيقة » فهى تتفق ومفاهيم الاسلام ، فكل شىء لله على الحقيقة وهكذا نفهم النص ، ويؤكد ذلك تفسيره اللاحق والذى نفهم منه انه الأدب الصوفى فى الخطاب اذ يقول « ويحك ، كيف تحكم بلم على خالق لم ؟ أم كيف تحتج

---

(٤٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢١٨ - ٢١٩ .
(٤٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٨٦ .

على مظهر الحجة ، أم كيف تدل بالعقل على منشىء العقل ؟ أم كيف تباهى بالعلم واهب العلم ؟ »(٥٠) .

هذا التسليم ايجابى لأنه لا يلغى العقل ، ولا الارادة الانسانية ولا يمنع الانسان من اعمال عقله واتخاذ تدبيره ولكنه موقف أخلاقى تربوى أن صح فهمى ، وهو عون للانسان فى المواقف والأزمات التى لا قبل له بها كالموت أو غيره مما ينزل بالانسان رغما من تدبيره ، وعمله ، فيكون الرد الى الحكمة ، والى الله الخالق ، خير معين نفسى له لتخطى الأزمة ، وانما يصور لنا التوحيدى مستنكرا موقف الرافضة للحكم الالهى عليه فيما لا استطاعة له تجاهه فلا يحتج بلم ، ولا بكيف ، ولا تباهى بالعقل أو العلم على المنشىء ، والواهب فى المواقف القصوى ، فسبحان من له الأمر .

وكأنما التوحيدى يستلهم قوله تعالى (فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا)(٥١) .

وقوله تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم)(٥٢) .

فالتوحيدى لم يأخذ بموقف الجبرية وهو (موقف سطحى يحاول تصوير الارادة الالهية وكأنها تبتلع الارادة الانسانية)(٥٣) .

ولكنه كذلك لم يذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة فى هذه المشكلة ولكن التوحيدى يرى ان على الانسان أن يأخذ بالأسباب فى حدود قدرته وهو يقول : ان فى الأمور بواطن وظواهر ، ليدرس الانسان ، وليقف على التاريخ

---

(٥٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٨٦ .
(٥١) سورة النساء : الآية ١٩ .
(٥٢) سورة البقرة : الآية ٢١٦ .
(٥٣) محمد عاطف العراقى : مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى . بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم بيومى مدكور ، ص ١٩٦ .

ليعرف ما فات لأنه (لو اعتبر من تأخر بمن تقدم ، لم يكن من يتحسر في الناس ويندم)(٥٤) ٠

فعلى الانسان السعي وليس عليه ادراك النجاح ، وذلك للحكمة الخافية ، فعلى الانسان أن يسعى ولكن ليس عليه « أن يدرك النجاح فى العواقب ، وانما عليه أن يتحرز فى المبادىء »(٥٥) ٠

ولعل هذا هو أهم الجوانب الايجابية فى آراء التوحيدى فى هذه المشكلة ، بالاضافة الى موقفه المتفهم للبواعث الفكرية التى أدت بأصحاب كل رأى الى ما أخذوا به ، واعتقدوا فيه ، فقد وجد لهذه المشكلة بكل ما دار حولها من الآراء ، التى تشعبت وتضاربت تضاربا كبيرا(٥٦) ، الأسس والدواعى التى اختلف على أساسها المفكرون ، وان كان قد خاص الى ما هو أقرب الى أن لا تناقض فى المصدر الأساسى ، وقد شرح ما للانسان ، وما عليه كما مر ، وهو فى ذلك لا يتجرأ على مولاه ، ولا ينقص من حرية الانسان ، وان حددها فهو اقرار بواقع ، ولكنه لا يصدم العقل ولا يعوقه ، لأن العقل يعمل من خلاله ، أعنى من خلال هذه القوانين ومنها حدود قدرته ، ومنها ما يفاجئه فى تصاريف الحياة اليومية للانسان ، وانما كما قلت اللجوء بالحكمة الخافية أقرب الى المفهوم الايمانى بالله ، الله لا الصانع ، الله الذى يعنى بالعالم وبالانسان ، ومن هنا فتفسير موقف التوحيدى لا يأتى الا فى سياق موقفه الفكرى ككل ٠ وبالتالى فهذه المشكلة يجب النظر اليها أيضا من منظور العلاقة بين الله والانسان ، والتوحيدى يقول مخاطبا الانسان « ودعاك كأنه محتاج اليك ، ولاطفك كأنه لابد له منك »(٥٧) ٠

---

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢١٤ ٠

(٥٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٢١ ٠

(٥٦) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ١٨٨ ٠

(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠

ولعل التوحيدى كان من القائلين بأن الشيطان ما هـو الا جانب الشر فى الانسان(٥٨) ، فهو يقول مخاطبا الانسان (يا هذا أتدرى من شيطانك ؟ أنت شيطانك)(٥٩) • فالتوحيدى - لا يلغى الانسان ، ولـكنه فى نفس الوقت لا يطلق حريته أو يقدر قدرته بما ليس فيها •

وتأكيد التوحيدى فى خطابه لنفسه وللانســـان ولومه الدائم عـلى التقصير دلالة واضحة على تأكيد جانب المسئولية الملقى على عاتق الانسان •

(فانظـــر كيف ركبك وقسمك ، وكيف جمعك ونظمك حتى تحس بروحك وتنعم ، وتهتدى بفضلك وتعلم ، ويطمئن قلبك وتسلم)(٦٠) •

وهكذا فشيخنا ينزه الله ، ويحفظ للانسان حريته المسئولة ويقـــدم ذلك من خلال علاقة حميمة بين الله القادر الخالق والانسان المخلوق العاجز القادر معا والمسلم لربه فى النهاية ايمانا به وتنزيها ، دون تخل عن مسئوليته الملقاة على عاتقه ، والأمانة التى حملها •

---

(٥٨) محمد عبد الغنى الشيخ : جـ ١ ص ٤٢١ •
(٥٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٣ •
(٦٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ •

الفصل الرابع

المعرفة

- موقفه من التفسير الخرافى .
- مصادر المعرفة .
- الفرق بين العلم والمعرفة .
- العلوم وأنواعها .
- مراتب العلوم .
- حول القول بنسبية المعرفة .
- تقديره للعلم والعلماء .

المعـــرفة

يستشف من كلام التوحيدى فى المعرفة احترامه للانســان ، وقدرته على المعرفة بالحواس ، والعقل ، والالهام ، وقيمة التجربة الانسانية للمعرفة أو بوصفها مصدرا من مصادر المعرفة ٠

ويرفض التوحيدى الكثير من المسائل التى تأخـذ الطـابع الخرافى ، كحديث الفأل والطيرة ، وذلك كله من خلال الاطار الدينى الذى يلتزم به ، وما يضفيه هذا الاطار على أفكاره ٠ ومن الواقع المشاهد ومن هذا البعـد الدينى ، يرى مفكرنا أن الانسان مع كل وسائله المتاحة للمعرفة ، فمعرفته لها حدود لا تتجاوزها ، والشاهد عنده فى ذلك أمران :

الأمر الأول :

رصد الواقع المعرفى للانسان كما ذكرت ، حيث ان المشاهد أن أمورا كثيرة تصعب وتستغلق على المعرفة والادراك الانسانى ، بالاضافة الى ما فيه الناس من اختلاف وتفرق الى مذاهب وآراء شتى ، مما يوحى بأن الحقيقـة الكاملة لا تملكها فرقة دون أخرى من كل الزوايا ٠

الأمر الثانى :

التزامه الاسلامى ، الذى يدفعه الى تفســير ما يعترض الانســان من الأمور ، وما يستغلق عليه فى الفهم ، الى القـــدرة المحدودة للمخلوق أمام قدرة الخالق ، وعجزه عن الفهم والادراك لحكمة أرادها الله ، وهى تعلو عـلى المخلوق وادراكه ، وتفضى فى نفس الوقت الى الاقرار بهـــذا العجز من الانسان ، مما يعنى استمرارية العلاقة ، أو هى اشارة أو تنبيه للانســان

الى حاجته الى الله وعجزه دونه سبحانه وخاصــــة أن (الانســان ضعيف الأسر ، محدود الجملة ، محصور التفضيل ، مقصور السعى ، مملوك الأول والآخر ، غشاؤه كثيف ، وباعه قصير ، وفائته أكثر من مدركه ، ودعواه أحضر من برهانه ، وخطؤه أكثر من صوابه ، وسؤاله أظهر من جوابه)(١) .

فالحكمة الالهية قد اقتضت أن تكون معرفة الانســـان فى أموره بين الاصابة والخطأ ، وانما الثقة والصواب فى معرفته بالله وتقديسه وتوحيده والرجوع اليه .

فعند التوحيدى اذا معرفة يقين وثقة ، ومعرفة تتوسط بين الاصــابة والخطأ ، ويرجع ذلك لحكمة ، وحتى يكون الانسان على صلة بالله ، بالدعاء والشكر ، والصبر . يقول (علم الأحكام لا يجوز فى الحكمة أن يكون مدركا مكشوفا مخاطبا به معروفا ، ولا يجوز أن يكون مقنوطا منه مطروحا مجهولا ، بل الحكمة توجب أن يتوسط هذا الفن بين الاصابة والخطأ حتى لا يستغنى عن اللياذ بالله أبدا ، ولا يقــع اليأس من قبله أبدا ، وعلى هــذا سخر الله الانسان وقيضه ، وخيره بين الأمور وفوضه ، ومنع من الثقة والطمأنينة الا فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع اليه ، انظر الى حديث الطب فان عنده الصناعة توسطت الصواب والخطأ ، لتكون الحكمة ســارية فيها ، واللطف معهودا بها ، لأن الطب كما يبرأ به العليل ، قد يهلك معه العليل ، فليس بسبب أن بعض المدبرين بالطب هلك لا ينبغى أن ينظر فى الطب ، وليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب وجب أن يعول عليـه ، انظر الى هذا التوسط فى هذه الحال ليكون التدبير الالهى والأمر الربوبى نافذين فى هذه الخلائق بوساطة ما بينه وبينهـــا ، ولتكون المصلحة بالغة

---

(١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٠٩ .

غايتها ، وهذه سياسة دار الفناء ، الجامعة لسكانها على البأساء والنعماء)(٢)٠

فكأن التوحيدى قد اقترب من الحـديث فى العلية ثم توقف فالتـدبير الالهى يتدخل فى سير القوانين الطبيعية لحكمة ، بل وان الأشياء على ما هى عليه لحكمة ، لا لنقص فى الخلق نفسه ، ولكن لأن الله أراد بذلك اتصـــال العلاقة ، فالذى يركب البحر من أجل طلب الرزق لا يدرى أينجو ، أم يغرق فى رحلته ، وكذلك من يتداوى أو يمارس الطب (فالحـكمة اذا ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو ويسلم نفسه لله من يهلك)(٣) ٠ ومن هنا فالتوحيدى يقول بالأخذ بالأسباب ، ولكن لا يعول عليها كل التعويل لأن الأمر فى النهاية بيد الله ، وذلك لحكمة ٠

---

(٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٩ ـ ٤٠ ٠
(٣) الامتاع والمؤانسة : ص ٤٠ ٠

موقفه من التفسير الخرافى :

ومما يظهر موقفه العلمى من بعض المسائل كلامه فى الفأل والطيرة حيث يقول (ويروى انه نهى عن الطيرة وكان يحب الفأل ، صلى الله عليه وسلم ، وليس لهما علل راتبه ، ولا أسباب موجبة ، ولا أوائل معروفة ، ولهذا كره الافراط فى التطير والتعويل على الفأل ، لأنهما أمران يصحان ويبطلان ، والأقل منهما لا يميز من الأكثر)(٤) .

والتوحيدى لا يكتفي بموقف الرفض للفأل والطيرة ، ولكنه يبحث عن سبب أو دافع لاعتقاد الناس ، وذلك من الناحية النفسية ، ثم من الناحية الدينية أيضا يقول (وللمزاج من الانسان فيهما أثر غالب والعادة أيضا تعين والولوع يزيد ، والتحفظ مما هذا شأنه شديد ، ولقد غلب هذا حتى قيل فلان مدور الكعب ، وفلان مشئوم ، وحتى تعدى هذا الى الدابة والدار والعبد ، وكل هذا ظهر فى هذه الدار حتى لا يكون للعبد طمأنينة الا بالله ، ولا سكون الا مع الله ، ولا مطلوب الا من الله . ولهذا - عز وجل - يطلع الخوف بين ثنية الأمن ويسوق الأمن من ناحية الخوف ، ويبعث النصر وقد وقع اليأس ويأتى بالفرج وقد اشتد اليأس ، وأفعال الله تعالى خفية المطالع جلية المواقع ، مطوية المنافع ، لأنها تسرى بين الغيب الالهى ، والعيان الانسى ، وكل ذلك ليصح التوكل عليه ، والتسليم له ، واللياذ به ، ويعرج على كنف ملكه ويتبوأ معانى خلده ، وينال ما عنده بطاعته وعبادته)(٥) .

والمعرفة عند التوحيدى هى « نتاج الفكر الصحيح ، آتية بالحق ، جلوبة للرشد »(٦) .

(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٦٣ .
(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ١٦٣ .
(٦) رسالة الحياة : ص ٥٣ .

وكنوز المعرفة الأساسية ومصادرها كما يحددها مفكرنا هي :

١ ـ القرآن .

٢ ـ السنة .

٣ ـ العقل .

٤ ـ المشاهدة ـ (التجربة) .

٥ ـ الحكمة .

فالمصدر الأول للمعرفة كما يحدده يشير الى أن موقفه هـو موقف المؤمن بالاسلام دينا ، أو المسلم المتأثر بالفكر الفلسفي لا الفيلسوف الذى يبدأ من لاشىء ، فهو له من القرآن سند أساسى لبنائه الفكرى كله ، فهو يؤمن بالوحى أولا . والوحى انما يعبر عنه كتاب الله ، وكتاب الله تشرحه وتوضحه سنة رسوله ، وكلاهما يشير الى العقل واحترامه ، وبالتالى فاتخاذ التوحيدى للعقل سبيلا أو ركيزة ثالثة ، لا يخرجه عن مصدره الأول أى عن القرآن ، فالقرآن موقفه من العقل موقف مؤيد الى أبعد الحدود يفتح الآفاق أمامه ، ولا يحدده ، اللهم الا فيما هو خارج نطاقه ، وليس يخرج عن نطاقه الا ما لا يدرك بآلة أو بعقل ، وليس هذا الا الله وما استأثر به سبحانه فى علم الغيب عنده .

والسنة حكمة ، وأسلوب فى الحياة تتفق مع العقل اذا جعل المقياس المنفعة الانسانية وفقا للتصور الاسلامى ، واذا جعل المقياس الأخلاق ولو فى مفهومها الانسانى العام .

وأما المشاهد فله فى ذلك أيضا من القرآن سند والحكمة كما يقول حق . وهو لا يمنع الأخذ بما يمكن أن نطلق عليه عمومية الخبرة والتجربة

الانسانية ، فلا يمنع الأخذ من خبرة الانسان أيا كان فيما لا يتعارض ونص .

وأما كلامه عن القرآن الكريم فيقول (وأولها وأجلها ما يتضمن كتاب الله عز وجل الذى حارت العقول الناصعة فى وصفه ، وكلت الألسن البارعة عن وصفه ، لأنه المطمع بظاهره فى نفسه ، والممتنع فى باطنه بنفسه ، الدانى بافهامه اياك اليك ، العالى بأسراره وغيوبه عليك ، لا يطارد بحواشيه ولا يمل من تلاوته ، ولا يحس بأخلاق جدته) ، كما قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه (ظاهره أنيق ، وباطنه عميق ، ظاهره حكم وباطنه علم)(٧).

وأما عن المصدر الثانى وهو سنة الرسول (فانها الشرك الواضح ، والنجم اللائح ، والقائد الناصح ، والعلم المنصوب ، والأمم المقصود ، والغاية فى البيان ، والنهاية فى البرهان ، والمفزع عند الخصام ، والقدرة لجميع الانام)(٨) .

وأما عن المصدر الثالث وهو العقل فيقول عنه انه (الملك المفزوع اليه والحكم المرجوع الى ما لديه فى كل حالة عارضة ، وأمر واقع عن حيرة الطالب ، ولدد الشاغب ، ويبس الريق ، واعتساف الطريق)(٩) .

والعقل من جهة أخرى وسيلة بين الله وبين الخلق (وبه يتميز كلام الله ويعرف رسول الله ، وينصر دين الله ، ويذب عن توحيد الله ، ويلتمس ما عند الله ، ويتحبب الى عباد الله ، ويتخلص من عذاب الله . نوره أسطع من نور الشمس ، وهو الحكم بين الجن والانس ، التكليف تابعه والذم

(٧) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٧ .
(٨) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٧ – ٨ .
(٩) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٨ .

والحمد قريناه ، والثواب والعقاب ميراثه ، به ترتبط النعمة ، وتستدفع النقمة ، ويستدام الراهن ، ويتألف الشارد ، ويعرف الماضى ، ويقاس الآتى : (شريعته الصدق ، وأمره المعروف ، وخاصته الاختيار ، ووزيره العلم ، وظهيره الحلم ، وكنزه الرفق ، وجنده الخيرات ، وحليته الايمان ، وزينته التقوى ، وثمرته اليقين)(١٠) .

وأما عن المصدر الرابع وهو التجربة أو المشاهدة من الواقع (والرابع رأى العين ، وهو يجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور ، وشهادة الدهور ، ونتيجة التجارب ، وفائدة الاختبار ، وعائدة الاختيار ، واذعان الحس ، واقرار النفس ، وطمأنينة البال ، وسكون الأسرار)(١١) .

وأما المصدر الخامس وهو الحكمة ، فيقبل التوحيدى الحكمة أيا كان مصدرها سواء أجاءت من الفرس أو من اليونان أو غيرهم ، ولذلك يقول (هذا سوى أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونان)(١٢) . لماذا ؟ يجيب بأن (الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ، وعند من رآها طلبها)(١٣) . وهنا نطرح سؤالا : ما الحكمة ؟ ولماذا الحكمة ؟ يجيب لأنها (حق ، والحق لا ينسب الى شيء ، بل ينسب كل شيء اليه ، ولا يحمل على شيء ، بل يحمل كل شيء عليه)(١٤) .

ولكن ما الحق ؟ انه (متفق من كل وجه ، يطرب به الراضى ، ويقنع به الغضب معشوق فى نفسه ، موثوق بحكمه ، معمول بشرطه ، معدول الى

---

(١٠) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص .
(١١) البصائر والذخائر : جـ ١ أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٢) البصائر والذخائر : جـ ١ أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٣) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٤) البصائر و الذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .

قضيته به خلق الله السماء والأرض ، وعليه أقام الخلق ، وبه قبض وبسط وحكم وأقسط)(١٥) .

وقد تحدث عن الحيـــاة الثانية فى رسالة الحياة ، وهى حيــاة العلم والمعرفة ، هذه الحياة (حياة العلم والمعرفة والفهم والدراسة والحفظ والروية والحكمة والبحث والاستنباط والمسألة والجواب)(١٦) .

فالحياة الأولى وهى حياة الحس والحركة التى يشترك فيها الانسان مع جميع ضروب الحيوان ، ولكن الحياة الثانية فيها التميز ، وتستفاد بطريقين أولهما التــأييد الالهى ، والثانى الاختيار البشرى ، وفى الحيـــاة الثانية لا يتميز الانسان فقط عن باقى الحيوان ، ولكنه يصعد حتى انه اذا ارتقى فيها الى منتهاها أصبح شبيها بالملائكة .

ويرجح مفكرنا المعرفة العقلية على المعرفة الحسية وذلك لأن (كـل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل ، وكل باد فى فضاء العقـل فهو خفى فى ساحة الحس)(١٧) ، ويؤكد ذلك أيضا قوله (والعيان العقلى فوق القياس الحسى لأن العقل مولى والحس عبد)(١٨) .

والأثر الأفلاطونى يظهر هنا فى تفضيله للمعرفة العقلية عـلى المعرفة الحسية ، اذ أن الثانية فى مذهب أفلاطون مجرد معرفة متغيرة ، لارتباطها بموضوعها وهو المحسوسات المتغيرة ، فالاحساس أول مراحل المعرفة(١٩) ، ولأن الانسان ينتقــل فى الفكر من الاحســاس الى الظن ، ثم الى العـلم

---

(١٥) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .
(١٦) رسالة الحياة : ص ٥٦ .
(١٧) رسالة الحياة : ص ٦٠ .
(١٨) رسالة الحياة : ص ٦١ .
(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٧٠ .

الاستدلالى ، فالى التعقل المحض(٢٠) • وكذلك يظهر أثر أفلاطون فى تقسيمه الثلاثى لقوى النفس وما نبع ذلك فى الأخلاق • وكذلك هنـــا فى المعرفه فيتحدث التوحيدى عن مراتب الانسان فى العلم فيظهر أنها ثلاث فى ثلاثة أنفس (فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ، ويصير مبدأ للمقتبسين منه للقتدين به ، والآخذين عنه ، الحاذين على مثاله ، المبارين على غراره ، القـافين على آثاره ، واحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجـة الثـانية ، أعنى التعلم ، وواحد يتعلم ويلهم ، فتجتمـع له هاتان الخلتـان فيصير بقليـل ما يتعلم مكثرا للعمل والعلم بقوة ما يلهم ، ويعود بكثرة ما يلهم مصـفيا لكل ما يتعلم ويعمل)(٢١) •

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى ، ويرى أن النـاس تميـل الى الهوى أكثر من الرأى ، والمعنى بالرأى هنا حـكم العقل أو الحكم الموضـوعى وذلك (لأن الهوى مقيم لابث والرأى مجتاز عارض)(٢٢) •

والهوى لابد أن يذهب بصـــاحبه الى غايته ، ولا يبقى شـيئا أمامه ليصل الى مأربه ، فالرأى غريب خامل ، وهو ناصح مجهول(٢٣) • ومفكرنا يفضل الرأى على الهوى ، فالرأى عام والهـــوى شخصى ، والرأى باق لأنه قائم على موضوعية الحـكم ، والهوى فى حيز العاجل ، والرأى يقـوم عـلى أسانيد أو حجج ، أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان ثم يذكر قول العرب (الرأى نائم والهـــوى يقظان ، فأرقدوا الهوى بفظاظة ، وأيقظوا الرأى بلطافة)(٢٤) •

---

(٢٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٧٢ •
(٢١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٦ •
(٢٢) مثالب الوزيرين : ص ١٤ •
(٢٣) المرجع السابق : ص ١٤ •
(٢٤) مثالب الوزيرين : ص ١٤ •

ويرى التوحيدى فى المحاجة أو المناقشة والحوار ثلاثة أنماط :

١ – المهاترة ٠

٢ – المذاكرة ٠

٣ – المناظرة(٢٥) ٠

فالمهاترة : هى الكلام مع الخصم التى تنشأ من التنافس وايثار الغلبة٠

وأما المذاكرة : (فالمقصود منها طلب الفائدة ، كالرأى المعروض على العقول المختلفة الى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق)(٢٦) ٠

وأما المناظرة : (فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تفضى الى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة وهى كالفاكهة بين العلماء)(٢٧) ٠

ويركز التوحيدى على التجربة والعقل للعمل للدنيا وللآخرة(٢٨) ، ولكن يظهر تأثير أفلاطون أيضا فى كلامه عن المعرفة الحسية والعقلية حتى أنه يتحدث عن عالمين ، كليات الحس فى هذا العالم ، فى مقابلة موجودات العقل فى ذلك العالم ٠ فهذه الثنائية اذن أقرب الى أفلاطون ٠ يقول التوحيدى (من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه ، ولم يملك صديقه كله فيما يمثله له ، ولم ينقد لبيانه فيما يريقه اليه ويطلعه عليه ، ولم ير أن عقل العالم الرشيد ، فوق عقل المتعلم البليد ، وان رأى المجرب البصير ، مقدم على رأى الغمر الغرير ، فقد خسر حظه فى العاجل ، ولعله أيضا يخسر حظه فى الآجل ، فان مصالح الدنيا معقودة بمراشد الآخرة ، وكليات الحس فى هذا العالم ، فى مقابلة موجودات العقل فى ذلك العالم ، وظاهر ما يرى

---

(٢٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٧ ٠
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٧ ٠
(٢٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٧ ٠
(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١ ٠

بالبيان مفض الى باطن ما يصدق عنه الخبر)(٢٩) ٠

وللعقل عند التوحيدي مكانة لأنه (اذا صح فهو المنيحة التي لا يوازيها شيء ، واذا ختل فهو البلوى التي لا يتلافاها شيء)(٣٠) ٠

ولهذا فالكلام في العقل صعب لقيمته وشرفه ولذلك يقول (فكيف الكلام في العقل ، وهو البحر العميق ، والمعنى الذي في ذري نيق)(٣١) ٠ وعنده ان العقل هو (ينبوع العلم ، والطبيعة ينبوع الصناعات ، والفكر بينهما مستمل منهما ، ومؤد بعضها الى بعض بالفيض الإمكاني والتوزيع الانساني ، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل ، وصواب روية الفكرة من صحة الطباع)(٣٢) ٠

وفي تمجيده للعقل يقول (والكلام في العقل مطرب جدا وخاصة اذا ترغم بتمجيده من وفر الله تعالى حظه منه ، وصبغ كله وبعضه منه ، وغمس ظاهره وباطنه فيه ، وبسط سداه ولحمته عليه)(٣٣) ٠ والعقل عنده مطبوع ومصنوع(٣٤) ، والموجود في العامة هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلا ، وقد فاء عليها ظل من النفس الناطقة ، ويختلف الانسان في ذلك ضعفا وقوة ، وبها باين الحيوان مباينة تامة من جهة وضارعه مضارعة تامة من جهة أخرى ، الأولى ظهر بالمشاهدة ، من الشكل وانتصاب القامة وكل الخواص الدالة على ذلك الحد ، أما المضارعة فنجدها بالتصفح والاستقراء حيث يوجد

---

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١ ٠
(٣٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ ٠
(٣١) المقابسات : ص ٤١٥ ٠
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ٠
(٣٣) المقابسات : ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠
(٣٤) المقابسات : ص ٢٢٣ ٠

في الانسان زهـــو كزهو الفرس ، ونية كنية الطـاووس ، وجرأة كجرأة الاسد ٠٠٠ الخ(٣٥) .

واذا كان التوحيدى قد ذهب فى تفسير المصادفات الى ما يعتبر تفسيرا غيبيا من جهة فقد ذهب من جهـة أخرى الى رفض التفسير الخرافى متمثلا فى الفأل والطيرة ، ولذلك رفض وجـود علاقة بين سماع كلمـة جميلة أو محبوبة وبين حدث مرغوب ، أو العكس ، ويرى أن ذلك انما يرجع الى كون المسموع أو المذكور حسنا وجميلا أو خشنا ، فان كان الأول كان آخف على القلب وأخلط بالنفس (ولعمرى ان المذكور المسموع ، اذا كان حسنا جميلا ومحبوبا ومتمنى كان أخف على القلب ، وأخلط بالنفس ، وأعبث بالروح ، وكذلك اذا كان ذلك عـلى الضـد ، فانه يكون أزوى للوجـه ، وأكربه للنفس)(٣٦) . ودليل على رفضه القاطع لذلك وموقفه الحازم من رفضـه الفكرة ، ودحضه أى سند لها قوله (وانما هذه الأخلاق عارضـة للنسـاء وأشباه النساء ، ومن بنيته ضعيفة ، ومادته من العقـل طفيفـة ، وعادته الجارية سخيفة ، والا فبأى برهان صح أن الـكلام الطيب يجلب المحبـوب ويكون علة له ، وأن اللفظ الخبيث يجلب المكروه ويكون علة له ؟

هذا خور فى طبـاع قائله ، وتأنث فى عنصر مستشعره ، ولو سلك العلماء والبصراء هذا الطريق فى كل حال وفى كل أمر لأدى ذلك الى فساد عام(٣٧) .

---

(٣٥) المقابسات : ص ٢٢٤ .
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٠٤ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

الفرق بين العلم والمعرفة :

ويروى أبو حيان أنه ســـأل أبا سليمان السجستانى عن الفرق بين المعرفة والعلم ، فأجابه بقوله : ان (المعرفه أخص بالمحسوسات والمعـانى الجزئية ، والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية · قال غيره : ولهذا يقال فى البارى تعالى ! يعلم وعالم ، ولا يقال : يعرف ولا عارف)(٣٨) ·

التجربة :

وعن التجربة وقيمتها المعروفة ، يرى انها ضرورة للانســـان بل هى عيونه ، يقول فى ذلك (فالتجارب مرائى الانســـان يبصر فيها ، بل هى عيونه التى يرى بها ، بل هى عقوله التى يستثمر بها ، وتواصحه التى اذا قبل منها عرف كيف المعرس والمسرى ، وكيف الصبح اذا انجلى أبصر بين يديه كل ما دوب ودرج ومشى)(٣٩) ·

---

(٣٨) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ٢٩١ ·

(٣٩) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ·

العلوم وأنواعها :

كانت سعة أفق التوحيـدى ، وثقافته الموسوعية ، تجعله يجل العلم أيا كان مصـدره ، وسـواء جاء من الحس أو من العقل(٤٠) ٠ وان كان يضع لكل مرتبته ، فاذا كان العلم أشرف من الجهـل (بل لا شرف للجهـل) فان هذا الحـكم قد استوعب الجنس أى الأصل والفرع ٠

ومن هنـا أخذ الرجل على عاتقه أن يبين أصـناف العلم ، وذلك فى (رسالة العلوم) وكان سبب كتابته لهذه الرسالة قول القائل (ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام(٤١)٠ وهذا الذى عاب المنطق وأزرى على الحـكمة كما يرى مفـكرنا قد دل بذلك على جهله(٤٢)٠، ويبدو أن هذا القائل كان من جماعة السنة قصد عدم الاعتراف بالعلوم الدخيلة كالفلسفة والمنطق والحكمة اليونانية كما لاحظ الكيلانى(٤٣)٠

وقد جاء عرض التوحيـدى الموجز وتعريفـاته المـكثفة شـاهدة على (سـعة علمه واستجابة لأنواع الثقافة الاسـلامية فى زمنه)(٤٤) ٠ والحقيقة أن مفـكرنا يغار على العلم والعلماء ، ولذلك فهو يحيل الى الكتب المختصة ، ويرى ان من يقرؤها سيظهر له ما غمض عليه فلا يعادى ما جهل ولا ينادى من علم ولا يستطيل على من عرف(٤٥) ٠

---

(٤٠) رسائل أبى حيان التوحيدى ـ رسالة العلوم ـ على بتحقيقهـا ونشرها ابراهيم الكيلانى ، ص ٣٢٨ ٠

(٤١) المرجع السابق ، ص ٣٢٦ ٠

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٣٢٦ ٠

(٤٣) ابراهيم الكيلانى ٠ تمهيد : لرسالة العلوم ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ٠

(٤٤) ابراهيم الكيلانى : تمهيد ، رسالة العلوم ، ص ٣٢٢ ٠

(٤٥) رسالة العلوم ، ص ٣٢٨ ٠

ومن هنا فالتوحيدى ينظر الى ضرورة الاستفادة بالعلم أيا كان أصحابه ، أو انه يرى ان العلم انسانى فلا يتعصب بحجة أن هذا عربى أو غير عربى • وقد تحدث التوحيدى فى العلوم فذكر وعرف بالفقه ، الكتاب - السنة - القياس - الكلام - النحو - اللغة - المنطق - الحساب المفرد بالعدد - الهندسة - البلاغة - الطب - النجوم - التصوف •

والواقع أن التوحيدى قد عرف هده العلوم تعريفا موجزا شاملا حتى ليصعب ايجازه أو عرضه بغير ما عرضه صاحبه ، ولكن أهم ما نلاحظه هو تأكيده على أهمية هذه العلوم للمعرفة الانسانية ، وقد قال عن الفقه (انه دائر بين الحلال والحرام ، بين اعتبار العلل فى القضايا والأحكام ، وبين الفرض والنافلة ، وبين المحظور والمباح ، وبين الواجب والمستحب ، وبين المحثوث عليه والمنزه عنه)(٤٦) •

وقد عرف القياس بأنه بعد الكتاب والسنة ، وأنه أصل يعول عليه ، وركن يستند اليه ، وأن رافضه يفزع اليه وان أباه ، واستعمل ألفاظا أخرى ، واذا كان فساد بعضه يوحش منه الا ان ذلك لا يقدح فى حكمه(٤٧) • وأما عن علم الكلام فقال (انه باب من الاعتبار فى أصول الدين ، يدور النظر فيه على محض العقل ، فى التحسين والتقبيح ، والاحالة والتصحيح ••• والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به ، وجليل يفزع الى كتاب الله تعالى منه •

ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلين به ، على مقاديرهم فى البحث والتنقير ••• والظفر بينهم فى الحق سجال • ومتى خلصت هذه المشاورة

---

(٤٦) رسالة العلوم ، ص ٣٢٩ •

(٤٧) رسالة العلوم ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ •

والاستضاءة والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب ، والنكر والتغضب ، ومن التشاكس ، الاسترسال ... نعم ومما هو أعظم من جميع ما تقدم .. كان الحق رسيل طلب الطالب ، ومظفورا به عند قصد القاصد)(٤٨) .

وقد قارن بين الكلام والفقه من حيث ان بابه مجاور للثاني ، واعتبر ان الكلام فيهما مشترك وان كان بينهما انفصال وتباين ، اذ أن كلا منهما يستخدم العقل ويستضيء به(٤٩) .

وهكذا يمضي حتى يأتي الى المنطق فيصفه وصفا عاما ، ثم يقول انه كالميزان عند أصحابه يزنون به ما هو مختلف فيه وما هو متفق عليه ثم يؤكد (وليس فيه كفر ولا جحد ، ولا دين ولا مذهب ولا نحلة ولا مقالة)(٥٠) .

وعنده ان من عاب المنطق فانما هو من العامة أو أشباه البهامة ، اما الخاصة وأشباههم فلا يعيبونه ، بل لا يجيزون عيبه ، وذلك لأن كل ما هو في العالم من الصور والأحوال الجارية ، والمعاني الجازية في العقل ، أو الأمور الثابتة في النفس لا تخرج عنه (وهذا لأن العالم منوط بعضه ببعض ، ومنسوب بعضه الى بعض ومقيس بعضه على بعض)(٥١) .

وهكذا يمضي مفكرنا في التعريف بباقي العلوم .

---

(٤٨) رسالة العلوم ، ص ٣٣٣ — ٣٣٤ .
(٤٩) رسالة العلوم ، ص ٣٣٣ .
(٥٠) رسالة العلوم ، ص ٣٣٧ .
(٥١) رسالة العلوم ، ص ٣٣٧ .

مراتب العلوم :

في الليلة السابعة (فى الامتاع والمؤانسة) مقارنة بين علم الحساب والبلاغة ، وفى هذه المناقشة التى يرويها التوحيدى ، التى دارت بينه وبين ابن عبد الله دلالة واضحة على قدرته على الحوار وتأكيده لأهمية الأدوار المختلفة لضروب المعرفة فى حياة الانسان ووحدة هذه الأدوار فى بنية المعرفة ... والحياة الانسانية . وابن عبد الله فيما يروى ، يذهب الى أن الحساب أفضل من البلاغة ويسوق لذلك حججا نلخصها فى الآتى :

أولا : ان الحساب جد والبلاغة هزل .

ثانيا : الحساب صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية ، حاضرة الجدوى سريعة المنفعة ، أما البلاغة فهى زخرفة وحيلة ، فالأولى كالماء والثانية كالسراب .. والبلاغة أصحابها يسترقعون ويستحمقون ، والأولى لا يكتفى فيها بواحد والبلاغة يكتفى فى المملكة الواسعة بواحد ومصالح العامة والخاصة معلقة بالحساب . ثم ان من عبر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرف وأفهم غيره فقد كفى ، ثم ان أصحاب البلاغة يقرفون بالريبة ، ويرمون بالآفة(٥٢) .

ويرد التوحيدى على هذه الحجج ، وأهم ما يلاحظ فى رده هو اقامة البلاغة على أساس العقل ، وهو يقصد بذلك فنون الأدب بصفة عامة ، وربما ما زال البعض يثير مسألة المفاضلة بين العلوم والفنون فى مجتمعاتنا ، وبنفس الحجج التى ساقها ابن عبيد الله ، ولكن مفكرنا يفطن الى ما فى ذلك من خطأ ويشير الى ضرورة الأدب ، ودور العقل فى الآداب ، وقد كانت

---

(٥٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٦ ـ ٩٧ .

فكرة ابن عبيد الله التى دار حولها الحوار : هى : الحساب أنفع ؟ ومن هنا كان السؤال أيهما انفع الحساب أم كتابة البلاغة والانشاء والتحرير ؟(٥٣) وعلى أى منهما مدار الملك ؟

وقد ناقش التوحيدى حججه وكان رأيه :

أولا : ان علم الحساب يحتاج الى البلاغة لأن الدواوين التى يتفرد أصحابها فيها بعمل الحساب ، فقيرة الى انشاء الكتب فى فنون ما يتعاطونه، بل لا سبيل لهم الى العمل الا بعد تقدمة هذه الكتب التى مدارها على الافهام البليغ والبيان المكشوف ، والاحتجاج الواضح(٥٤) . وليس مدار الملك على علم الحساب كما يذهب ابن عبيد الله الا بعد بلاغه المنشىء لأنه قبل الجباية لا بد من الأمر والنهى والملاطفة والمخاطفة والاحتجاج ... الخ . واذن فالاحتجاج هو الى الاثنين معا (فلو انصفت لعلمت أن الصناعة جامعة بين الأمرين أعنى الحساب والبلاغة ، والانسان لا يأتى الى صناعة فيشقها نصفين ويشرف أحد النصفين على الأخر)(٥٥) .

وكذلك (البلاغة هى الجد وهى الجامعة لثمرات العقل لأنها تحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه)(٥٦) .

وهى ليست مجهولة المبدأ (لأن مبداها من العقل وممرها على اللفظ وقرارها فى الخط)(٥٧) .

وثانيا : فالقول بان أصحابها يسترقعون فهذا شنيع من القول لأنه

---

(٥٣) الامتاع والمؤانسة : ص ٩٦ .
(٥٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٩٨ .
(٥٥) الإمتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٠٠ .
(٥٦) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠١ .
(٥٧) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠١ .

« لو وجب أن يسترقع البليغ اذا كان عاقلا لوجب أن يستعقل العي اذا كان أحمق . وهذا خلف » .

أما عن اكتفاء المملكة بواحد فليس بدليل فنحن نحتاج الى العطارين أقل من الأساكفة ، والأطباء أقل من الحياطين وليس فى ذلك دليل على رفعة الأساكفة أو الحياطين .

أما أن عامة الناس تحتاج الحساب ، فالبلاغة يحتاجها أشرف الناس . أما أن التعبير بلفظ ملحون يكفى فليس هذا بصواب ، لأن المعنى يتغير بالاعراب .

فالبلاغة عنده مبدؤها العقل ، وقد وضح ذلك من كلامه وممرها على اللفظ وقرارها على الخط .

وقد ذكر فى الليلة الثامنة مناقشة فلسفية عميقة حول المنطق والنحو العربى دارت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس . فهى ليست له كما هو واضح وربما كان حظه منها الرواية فقط ، أو لعله أضاف أو نسق وان كان يقول (هذا آخر ما كتبت عن على بن عيسى الرمانى الشيخ الصالح باملائه وكان أبو سعيد قد روى لمعا من هذه القصة)(٥٨) .

---

(٥٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٢٨ .

حول القول بنسبية المعرفة :

يفرق التوحيـدى بين معرفة معرضة للخطـأ والصـواب وهى معرفة موضوعات العلوم المختلفة ، وبين معرفة يقينية ، حيث ان الانسـان منع من الثقة والطمأنينة الا (فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع اليه)(٥٩) ٠

وقد أثار الدكتور زكريا ابراهيم فكرة النسبية فى المعرفة(٦٠) الا أنه صورها على انها عامة دون تحديد لمجالها ، وقد استدل الدكتور على ذلك بتعليق التوحيـدى على قول الامام على ان الحق لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا ، وان الباطل لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا ، ولكن أخذ ضغث من هذا وضغثمن هذا ٠٠٠ وعلق التوحيـدى على ذلك بقوله : (ان هذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل)(٦١) ٠

ويقول الدكتور زكريا ابراهيم تعقيبا على هذا (وتعليق التوحيـدى على هذا القول المنسوب الى الامام انما يدلنا دلالة واضحة على ان فيلسوفنا كان يميل الى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون وقفا على قوم ، كما أن الباطل لا يمكن أن يكون حليفا لقوم ، وانما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب ، الخ) ٠

وبالتالى فتعميم هذه الفـكرة غير جائز لما ذكره مفـكرنا نفسه من تحديد مجال الثقة أو اليقين فى المعرفة ، وانما الاختلاف ان جاء فى هذه الموضوعات فهو يأتى بعد اليقين (فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده

---

(٥٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٤ ٠

(٦٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٥ ٠

(٦١) البصائر والذخائر : ج ١ أحمـد أمين ، ص ٣٢ ٠ وانظر زكريا ابراهيم ص ١٥٣ - ١٥٤ ٠

والرجوع اليه) كما ذكر ، كما قد يأتي حول الموضوعات الأخرى للعلوم ، والا لما رفض التوحيـدى كلام القائلين بتكافؤ الأدلة(٦٢) ٠

وقد ذكر التوحيـدى أنه سمع أبا سليمان يقول (قال أفلاطون أن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطاؤه من كل وجوهه ، بل أصابه منه كل انسـان جهة قال : مثال ذلك عميان انطلقوا الى فيل ، فأخذ كل واحد منهم جارحة ، فجسها بيده ومثلها فى نفسه ، ثم انكفئوا ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة ، مدورة شبيهة بأصل الشجرة والنخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس مشفره أنه شيء لين لا عظم فيه ، وأخبر الذى مس أذنيه أنه منبسط رقيق يطويه وينشره ٠ فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطـأ ، والغلط والجحد فيما يصفه من خلق الفيل ٠ فأنظر الى الصدق كيف جمعهم ، وأنظر الى الخطـأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم)(٦٣) ٠ وهذه الآراء تدل دلالة واضحة على ما كانت تتمتع به جماعة السجستانى من سـعة أفق وقدرة على تقبل الآراء المختلفة ٠

ولكن تعـدد الآراء وزوايا النظر الى الموضـوع الواحد لا ينصرف الى الموضوع نفسه ، أو أن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعنى أن الحق مختلف ، انما تختلف المذاهب والآراء ، فكأن الموضوع أو الشيء فى ذاته هو واحد من جهة ، ما هو ، ولكنه متعدد من جهة النظر اليه ، وبالتالى فمن الممكن معرفته ولكن لا تكون معرفة الحق أو الصـدق حول موضـوع لفرقة أو لمذهب بمفرده ، ولكن بمختلف الآراء حيث يصيب كل مذهب أو فرقة زاوية منه ، ولذلك فينسب الى أبى زكريا الصيمرى قوله ان (ليس الحق

---

(٦٢) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ١٥٤ ٠
(٦٣) المقابسات : ص ٢٦٩ ٠

مختلفا فى نفسه بل الناظرون اليه انقسموا الجهات ، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله ، فأبان عنه تارة بالاشارة اليه ، وتارة بالعبارة عنه ، فظن الظان ان ذلك صدر عن الحق ، وانما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق)(٦٤) .

ويقرر مفكرنا أن الحق لا يكون حقا بكثرة معتقديه كما لا يصبح باطلا بقلة منتحليه ، وهنا نلمح ما قد يشير الى ارستقراطية التوحيدى الفكرية كما يسميها البعض ، ولكن ما هذه الارستقراطية ؟ فى رأيى أنه لو قلت أن ما قصده التوحيدى هو أن العلماء وأهل الفكر قد خصوا بشىء من الصواب، والوقوف على علومهم باعتبارهم مرجعا ، أو أن هؤلاء العلماء أرجح رأيا وأصوب حكما كان هذا القول صادقا لاتفاقه مع الواقع ، وهو ما يقصده التوحيدى مما يظهر فى كلامه من تعال أو تميز عن العامة ، فأرستقراطيته الفكرية هذه ، انما تنحصر بحق فى أن للبعض الميزة الفكرية والعلمية ، ولكن لا تعنى أرستقراطية طبقية بغيضة ، أو موقفا لا انسانيا متعاليا ، يسلب الناس حقوقهم أو يقلل من انسانيتهم .

ومع ان التوحيدى لا يرى فى الكثرة وحدها دليلا كافيا على صحة رأى ما أو على حقيقة ، يرى فى نفس الوقت ان للاتفاق أهمية اذا جاء من جلة الناس وأفاضلهم ، وينسب الى ابن سوار هذا الرأى لأن الحق (يكون متوقا بالبحث مجبورا بالفلى ، مصقولا على الزمان ، تلمسه كل يد وتجتليه كل عين ، ويسير ثباته على صورته الواحدة دليلا قويا ، وشاهدا زكيا ، على حقيقته ، لأنه يبرأ حينئذ من هوى صاحبه ، ويعرى من تعصب ناصره ، وتبقى صورته الخاصة ، وتجرى مجرى السبيكة التى لا تحتاج الى علاج المعالج، وتمويه المموه ، وانتقاد المنتقد ، وتنفيق المنفق ، وحيلة المحتال)(٦٥) .

---

(٦٤) المقابسات : ص ٢٢٠ .

(٦٥) المقابسات : ص ١٠٩ .

تقديره للعلم والعلماء :

ومن الطبيعى أن يحترم مفكر فى ثقافة التوحيدى الموسوعية المعرفة ويدعو الى التزود بها ، ويرى فيها أعلى المراتب وأشرفها ، فقيمة الثقافة وشرفها تعلو على القيمة المادية ، وأعمال الفكر وتحصيل العلم مزية تسبق التكالب على الدنيا وتحصيل الدينار ، ولذلك يدعو الى الثقافة فى مفهومها العام . ذلك لأن فيها موعظة تنهى عن غرور الدنيا ، وفيها فضيلة يتحلى بها سكان الدنيا ، وبهذه الفضيلة يتحول الانسان معها الى دار القرار يقول (فصرف فهمك ، ونعم بالك فى طرف الحديث ، وملح النوادر ، وشريف اللفظ ولطيف المعنى ، فان لك بذلك مزية على نظرائك ، الذين أصبحوا متناحرين على الدنيا فى كسب الدوانيق والحيل والمخاريق ، وأصبحت أنت تلتمس موعظة تنهى نفسك بها عن غرورها ، وتتطلب فضيلة تتحلى بها بين سكان الدنيا ، وتتحول معها الى دار القرار)(٦٦) .

وهو يروى الكثير من الوقائع التى تشير الى احترام العلم والعلماء ، ومن ذلك ما جاء فى البصائر وقصة (أراد زيد بن ثابت أن يركب ، فدنا ابن عباس ليأخذ بركابه ، فقال تنح يا بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ابن عباس : هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا : قال زيد : أدن يدك منى ، فأدناها ، فقبلها ، وقال : هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا)(٦٧) .

---

(٦٦) البصائر والذخائر : جـ ٣ تحقيق أحمد أمين ، والسيد صقر ، ص ٣٦ - ٣٧ .
(٦٧) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ٩٣ .

الفصل الخامس

الاغتراب في فكر التوحيدي

الاغتراب فى فكر التوحيدى

الاغتراب لغة البعد عن الأهل والوطن(١) ، والاغتراب أيضا مقولة غير محددة المعالم يختلف معناها باختلاف استعمالها)(٢) ٠

والاغتراب أنواع فهناك الاغتراب القانونى ، والاغتراب السيكلوجى ، والاغتراب الدينى ، والاغتراب الابداعى ، والاغتراب التكنولوجى ، والاغتراب الاقتصادى ، والاغتراب الاجتماعى ٠ ومن الاغتراب ما هو مرذول ، ومنه ما هو مقبول(٣) ٠ وقد اكتنف هذا المصطلح الكثير من الصعوبات والمشاكل حتى كادت الكلمة لكثرة (استعمالها واطلاقها للدلالة على كل شىء ، أن تكون خالية من المعنى لا تدل على أى شىء)(٤) ٠ فللمصطلح اذا معان أكثر بكثير من بعض التحديدات التى تحصره فيها بعض المعاجم الفلسفية كالمعجم الفلسفى(٥) ٠ حيث اقتصر على ذكر معنى المصطلح عند كل من هيجل وماركس ، وربما قصد بذلك الى أن هيجل كان أول من استخدم المصطلح استخداما منهجيا مقصودا ، ومفصلا(٦) ، ولكن المصطلح كان قد استخدم قبل هيجل(٧) ٠

---

(١) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ، ص ١٦ ٠

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية : مادة اغتراب ، ص ٧٩ ٠

(٣) محمود رجب : الاغتراب أنواع ، مجلة الفكر المعاصر ، مجلد ١ ، العدد الخامس ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ١٩ - ٢٠ ٠

(٤) محمود رجب : الاغتراب ، منشأة المعارف ، ص ٩ ٠

(٥) مراد وهبه وآخرون : المعجم الفلسفى ، مادة اغتراب ، ص ٢٢ ٠

(٦) محمود رجب : المرجع السابق ، ص ١١ ، عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ص ٤٩ - ٥٠ ٠

(٧) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٢ ٠

وقد استخدم التوحيـدى (الغريب والغربة) وسوف أعرض أولا لهذا المفهوم فى الفكر الاسـلامى وقد عالج الدكتور محمود رجب موضوع الاغتراب فى الفكر الاسـلامى ، فيشير الى أن الاغتراب لم يستخدم فى القـرآن ولكنه ذكر فى أشـعار الجاهلين قبل الاسـلام ، ولكنه يركز على فكرة انفصـال الانسـان عن الله ، ويرى أنه بتتبع قصة خلق آدم ، تظهر لنا ثلاثة أحوال :

أولا : خلق آدم قبل المعصـية ٠

ثانيا : اقترابه من الشـجرة ٠

ثالثا : هبوط آدم من الجنـة ٠

ففى الحالة الأولى نميز ثلاث خصائص : الألوهية لخلق آدم على صورة الله ، والعلم ويتعلق بما وهبه الله لآدم من علم ، والثالث القوة وهو سيطرة الانسـان وسيادته على الأرض والسماء فى معنى الاستخلاف ٠

ولكن نلاحـظ فى هذا الرأى ما لا يقره الاسـلام ، وكيف لا وهو يقول فى مسـألة الألوهية (ولأن الانسـان يتصف بالألوهية ، فقد أمر الله الملائكة بعبادته)(٨) ٠ ويستشهد بقوله تعالى (واذ قلنا للملائكة أسـجدوا لآدم فسـجدوا)(٩) ٠

والغريب أن يذهب الدكتور الى هذا التفسير ، ولعل السبب فى ذلك ما فهمه من فعل (سـجد) على انه سجود الصـلاة ، ولكن حتى مع ذلك فقد غالى حيث ذهب من سـجود الصـلاة الى العبادة ، مع ان (سـجد) لا تعنى هذا المعنى فقط ولكنها تعنى خضـع وتطامن ، ومنها سـجود السفينة للريح : أطاعتها ومالت بميلها(١٠) ، وقد قيل أيضا ان الطاعة كانت لله

---

(٨) محمود رجب : المرجع السابق ، ص ١٧٥ ٠

(٩) سورة البقرة : الآية ٣٤ ٠

(١٠) انظر المعجم الوسيط ، ومختار الصحاح ، وغيرهما ٠

والسجدة لآدم ، وقيل انه سجود تحية وسلام واكرام كما قال تعالى (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا)(١١) • وقد قيل أيضا (السجود فى الأصل كذلك مع تطامن ، وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة ، والمأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له فى الحقيقة هو الله ، وجعل آدم قبله سجودهم تعظيما لشأنه أو سببا لوجوبه كما جعلت الكعبة قبلة الصلاة والصلاة لله فمعنى أسجدوا له أى اليه وأما المعنى اللغوى وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف له)(١٢) • والحال الثانى فقد جاءت فيه الثنائية ثم الافتراق ، حيث حل الخجل محل الحب •

وفى الحال الثالث : جاءت الكثرة بعد الثنائية فمن الطمأنينة الى الحيرة والقلق ، وبالتالى يرى الدكتور أنه بنزول الانسان على الأرض اعتبر الانسان فى التصور القرآنى — موجودا فى أزمة — والغريب انه يقول التجارب الثلاث، ثم أنواع النفوس الثلاثة ، ومناطق الوجود الثلاث ، السماء والأرض وما بينهما(١٣) ، ألا يوحى ذلك بمحاولة لايجاد ثلاثية فى التصور الاسلامى •

ثم يقول (وتلخيصا لما سبق نستطيع أن نقول ان الانسان بحسب التصور القرآنى قد اغترب عن الله ، حينما عصى أمر ربه ، وأكل من الشجرة المحرمة ، فهبط من السماء وصار موجودا — على الأرض — ليعيش أزمة ، منتظرا عون الله ولطفه حتى يهديه سواء السبيل وتكون اليه الرجعى آخر الأمر)(١٤) • ولكن الله يمد الانسان بعونه فى أزمته هذه • (فاذا

---

(١١) انظر مختصر بن كثير ، محمد على الصابونى ، جـ ١ ص ٥٣ • وذهب للقول بأنه سجود تحية — الجلالين •

(١٢) سليمان بن عمر العجيلى الشهير بالجمل — الفتوحات الالهية — بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية ، جـ ١ ص ٤٠ ، مطبعة عيسى البابى الحلبى •

(١٣) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٧ — ١٧٨ •

(١٤) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٩ •

كان هذا الانســان قد اغترب عن الله ، فان الله لم يغترب عن الانسان)(١٥) .

ولكن لا أوافق على ما ذهب اليه الدكتور فى هذا التصور لمفهوم الاغتراب في الاســلام ، اذ لا بد من الالتزام بالروح العامة للفكر الاسـلامى ، فالقول بأن الله لم يغترب عن الانســان ، وما جاء فى هذا التصور من مفاهيم مسيحية - كفكرة الخطيئة - وفكرة الخلاص - واذا كان الصـوفية قد عبروا عن التبرم بالجسـد أحيانا ، والرغبة فى الإنطلاق والتحرر من حدود الجسـد ، وان كان الاســلام قد تحدث عن النفس الأمارة ، واللوامة ، فلا علاقة لذلك بفـكرة الخطيئة الأولى ، ولا بفكرة الخلاص بالتالي ، وهو ما نلمح آثاره فى اجتهاد الدكتور حيث يقول (وعلى هذا ففى استطاعتنا أن نقول أن الايمان من قبل الانســان والرحمة من قبل الله يقومان وفقا لروح القـرآن فى مقابل الاغتراب وكفيلان بالقضاء عليه)(١٦) .

ومع هذا النص ينهار التصـور - أو التفسير - كله اذ يصـبح على أحسن الفروض - تفسيرا اسـلاميا لاغتراب غير المؤمن ، أما المؤمن فايمانه من جهة ورحمة الله من جهـة ثانية تقضى على هذا الاغتراب - كما تصـور الدكتور - فهو تفسير لاغتراب الانسـان غير المؤمن - لا تفسير للاغتراب فى الاســلام - اذ النتيجـة اللازمة عن كـلام الدكتـور : انه مع الايمـان لا اغتراب .

وقدم الدكتور فتح الله خليف بحثا عن الاغتراب فى الاسـلام ، وقد بدأ الدكتور يعرض حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (بدأ الاسـلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء)(١٧) .

(١٥) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٩ .
(١٦) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٨٠ .
(١٧) فتح الله خليف : الاغتراب في الاسلام - مجلة عالم الفـكر - المجلد العـاشر ، العدد ١ - ص ، ١٩٧٩ .

وقد فسر ذلك بأن الاسـلام عندما جاء كان المستجيب لدعوته غريبا بين أهله وعشيرته وقبيلته ، يتحمل الأذى ، ويضطر للهجرة والغربة ثم عندما انتشر الاسلام وقوى المسـلمون زالت الغربة ، حتى اذا أخذ الاسـلام فى الضعف وبدأت الفتنة والدنيا تشغل الناس ، حتى (عاد الاسلام غريبا كما بدأ حين تفشت فى المسـلمين فتنة الشبهات والشهوات)(١٨) . وهو ما حذر القـرآن منه ، وبعد ذلك يحاول أن يحدد معنى للاغتراب فى الاسـلام فيقول (وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الإسـلامى اغترابا عن الحيـاة الاجتماعية الزائفة الجارفة واغترابا عن النظام الاجتماعى غير العادل ، فالغرباء قاوموا الحيـاة ومغرياتها بطريقة ايجابية سـلبية فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحـكام وسلطة النفس ، بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظـام الروحى الداخلى الذى يشيع فى النفس الشعور بالأمن والأمان محل النظام السـياسى الخارجى الذى أدخل الرعب والخوف فى قلوب المسلمين بعد أن تفشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات)(١٩) .

والاسـلام عنده يميز بين ثلاثة مسـتويات وهى المسـلم والمؤمن والعالم ، ومن هنا يجعل الدكتور ثلاثة مستويات فى الاغتراب :

الدرجة الأولى : اغتراب المسـلم بين الناس .

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسـلمين .

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين(٢٠) .

ويذكر تعريفا للهروى الأنصـارى للاغتراب بأنه (أمر يشـار به الى الانفراد على الأكفاء) وبالتالى يكون لدينا انفراد على ثلاثة أوجه ، انفراد

---

(١٨) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٨٤ ـ ٨٥ .
(١٩) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٨٨ .
(٢٠) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

بالجسم وهو غربة عن الوطن مشترك بين الناس ، أو بالأفعال وهو غربة أهل الصلاح والتقوى ، وغربة الهمة وهى الغربة الباطنة غربة الصوفية أصحاب المعرفة الذوقية(٢١) ٠

والواقع ان هذا التعريف قريب الى حد كبير من روح الاسلام أكثر من التصور الذى قدمه الدكتور محمود رجب ، وربما كان قريبا من مفهوم التوحيدى ، كما سيمر ، وان كان التوحيدى يكاد يكون له من غربته نصيب من حيث التجربة ، حتى وصل الى الاغتراب الصوفى أو غربة الهمة ، تلك التى يعرفها الهروى فيما نقل عنه الدكتور فتح الله (غربة طلب الحق ، وهى غربة العارف لان العارف فى شاهده غريب ، ومصحوبة فى شاهده غريب ، وموجودة فيما يحمله علم أو يظهره وجد ، أو يقوم به رسم أو تطبقه اشارة أو يشمله اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغربة ، لانه غريب الدنيا والآخرة)(٢٢) ٠ ولكن يجب أن نلاحظ (أن الاغتراب ليس مرضا ، كما أنه ليس نعمة علوية ، ولكنه شئنا أم أبينا سمة جوهرية للوجود الانسانى)(٢٣) ٠

وقد أشار شاخت الى (الاغتراب بمعنى الغربة بين البشر يستمد استخداما معياريا ثالثا للفظى الاغتراب ويغترب — وهو الاستخدام الوحيد الذى يمكن أن يوصف بأنه استخدام عادى من الاستخدام اللاتينى الجارى ، ويمكن أن يفيد الفعل Alinere معنى التسبيب فى فتور علاقة ودية مع شخص آخر أو فى حدوث انفصال أو جعل شخص ما مكروها)(٢٤) ٠

---

(٢١) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٩٣ ٠

(٢٢) منازل السائرين : جـ ٣ ص ١٢٨ ، نقلا عن المرجع السابق ، ص ١٠٩٤ ٠

(٢٣) والتر كاوفمان : تصدير — الإغتراب ، لريتشارد شاخت ، ترجمة كامل يوسف حسين ، ص ٧ ٠

(٢٤) ريتشارد شاخت : الاغتراب ، ترجمة كامل حسين ، ص ٦٥ ٠

ولا شك ان حياة التوحيـدى ، وتجربته فى دنيا الناس ، وكذلك تجربته الروحية ، لهما أبعد الأثر فى احساسه هذا بالاغتراب ، وقد لاحـظ الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا ، مع ملاحظته تكوين التوحيـدى الفنى ، والوجودى ، الذى يجعل أقل الحوادث عنده حدث الأحداث ، اذ ان كل حادث عند مثل هؤلاء ، رمز كما يقول جيته ، ولـذا راح الدكتور يتلمس هذا فى أصله وقد اعتبره من الموالى الذين اختلطت فيهم العناصر والدماء فكونت مركبا غريبا على أنه كان يشعر بواشجة قربى مع الغرباء والأفاقين(٢٥) ٠

- **وثانيا :** لأنه نشـأ فى أسرة تشتغل بالتجارة ، وطبيعة التجارة أشد ما تكون تنافرا مع الثقافة بالمعنى الرفيع)(٢٦) ٠

وقد تحدث التوحيـدى عن الغريب والغربة ، أو الاغتراب فى أنواع كثيرة ، فقد أحس بأنه غريب فى كل شىء ، غريب فى وطنـه وغريب عن أحبابه وغريب عن كل شىء فى الوجود ، ولكننا نلمح فى (الامتاع والمؤانسة) فى حديث التوحيـدى عن معـانى الغربة ما يقترب مما ذهب اليه الدكتور فتح الله ٠ فالتوحيـدى يذكر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يزداد الأمر الا صـعوبة ، ولا الناس الا اتباع هوى ، حتى تقوم الساعة على شرار الناس) وقال أيضا (بدأ الاسـلام غريبا ، وسيعود كما بدأ غريبا ، فطوبى للغرباء من أمتى)(٢٧) ٠

وقد سأل مفـكرنا ابن الجلاء الزاهد : وما صفة هذا الغريب ؟ ويجيب على لسان ابن الجلاء بقوله (يا بنى هو الذى يفر من مدينة الى مدينة ، ومن

---

(٢٥) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٧ ، الطبعة الثانية ٠
(٢٦) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٧ ، الطبعة الثانية ٠
(٢٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٨ ٠

قلة الى قلة ، ومن بلد الى بلد ، ومن بر الى بحر ، ومن بحر الى بر ، حتى يسلم ، وانى له بالسلامة مع هذه النيران التى قد طافت بالشرق والغرب ، وأتت على الحرث والنسل ، فقدمت كل آفوه ، وأسكتت كل ناطق ، وحيرت كل لبيب ، وأشرقت كل شارب ، وأمرت على كل طاعم ، وان الفكر فى هذا الأمر لمختلس للعقل وكارث للنفس ، ومحرق للكبد)(٢٨) . مما يعنى اغترابا عن الحياة الاجتماعية الزائفة ، واغترابا عن النظام الاجتماعى غير العادل ويكون اغتراب المسلم الذى يشعر بهذا وسط الناس وفى وسط الفساد الذى يعم .

ويعرض التوحيدى فكرته عن الغريب ، والغربة ، والاغتراب ، ويوضح بداية منهجه ، فهو اما معرض ، واما مصرح ، واما مبعد ، واما مقرب(٢٩) ، وهو يفرق بين مفهومه للغريب ، وبين مفهوم شائع ، فيذكر أبياتا من الشعر ، وتعريفات ، ثم يوضح فكرته ورأيه فى التعريف الذى يقال عن الغريب وهو :

ان الغريب بحيث منا ... حطت ركائبه ذليل
ويد الغريب قصيرة ... ولسانه أبدا كليل
والناس ينصر بعضهم ... بعضا وناصره قليل(٣٠)

هذا التعريف للغريب غير ما يشرحه التوحيدى ، وهو المعنى الوجودى للغربة . فالمعنى الذى ذهب اليه الشاعر هى غربة من بعد عن وطنه ، اذ كما يقول التوحيدى انه (وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين ، وبعد عن آلاف له عهدهم الخشونة واللين ، ولعله عاقرهم الكأس

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٩ .
(٢٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٠ .
(٣٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨١ .

بين الغدران والرياض ، واجتلى بعينه محاسن الحدق المراض ، ثم كان عاقبة ذلك كله الى الذهاب والانقراض)(٣١) .

ثم يذكر تعريفا آخر فى البيت التالى :

بم التعلل لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن

وهو يذكر ان الغربة التى ذهب اليها الشاعر هى أيضا غير ما يعنيه. (هذا وصف رجل لحقته الغربة ، فتمنى أهلا يأنس بهم ، ووطنا يأوى اليه ، ونديما يحل عقد سره معه ، وكأسا ينتشى منها ، وسكنا يتوادع عنده)(٣٢) . ونستطيع أن نتلمس غربة التوحيدى فى عقليته القلقة المتسائلة ، وفى ميله الروحى العميق ، وتعلقه بالصوفية ، وقد عاش التوحيدى منبوذا غريبا ، ولكنه فى غربته الاجتماعية ، لم يكن يحيا فراغا ، بل كان يحيا فكرا خصبا ، وحياة مليئة بالتأمل ، ونفسا استشرفت الوصل والاتصال بسر الكون ، مبدعه وخالقه ولذلك ، فلا عجب وقد عاد من كل ألوان الغربة ، ان ركن الى التصوف ، والى المناجاة الصوفية ، ومفكرنا يصف لنا أحوال الغريب ، وانما هو يصف غربته وحاله يقول (فأين أنت عن قريب قد طالت غربته فى وطنه ، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه ؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له الى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ قد علاه الشحوب وهو فى كن ، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شن)(٣٣) .

وهذا الغريب فى كل أحواله :

ان نطق نطق حزيان منقطعا وان سكت سكت حيران مرتدعا ، وان

---

(٣١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .

(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨١ .

قرب قرب خاضعا ، وان بعد بعد خاشعا ، وان ظهر ظهر ذليلا ، وان توارى توارى عليلا ، وان طلب طلب واليأس غالب عليه ، وان أمسك أمسك والبلاء قاصد اليه ، وان أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر ، وان أمسى أمسى منتهب السر من هواتك الستر ، وان قال قال هائبا ، وان سكت سكت خائبا ، قد أكله الخمول ، ومصه الذبول ، وحالفه النحول ، لا يتمنى الا على بعض بنى جنسه ، حتى يفضى اليه بكامنات نفسه ، ويتعلل برؤية طلعته ، ويتذكر بمشاهدته قديم لوعته ، فينثر الدموع على صحن خده طالبا للراحة من كده)(٣٤) ٠

والغريب عنده غريب عن كل شىء ، غريب حتى فى غربته ، ولذلك يقول (وقد قيل ، الغريب من جفاه الحبيب ٠ وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه القريب ، بل الغريب من حاباه الشريب ، بل الغريب من نودى من قريب ، بل الغريب من هو فى غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب ، فان كان هذا صحيحا ، فتعال حتى نبكى على حال أحدثته هذه الهفوة وأورثت هذه الجفوة)(٣٥) ٠

ويتحدث التوحيدى عن الغريب بحرارة ، واحساس عميق ، بقسوة الغربة ، وألم الغريب الذى (غربت شمس جماله ، واغترب عن حبيبه وعذاله ، وأغرب فى أقواله وأفعاله ، وغرب فى ادباره واقباله)(٣٦) ٠ وهذا الغريب هو (من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودل عنوانه على الفتنة عقب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه فى الفينة بعد الفينة ٠ الغريب

---

(٣٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨١ ٠
(٣٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨١ — ٨٢ ٠
(٣٦) الاشارات الالهية : ص ٨٢ ٠

من أن حضر كان غائبا ، وان غاب كان حاضرا . الغريب من ان رايته لم تعرفه ، وان لم تره لم تستعرفه)(٣٧) . والغريب حزين بل اكتنفته الأحزان ، واشتملت عليه الأشجان ، وتحكمت فيه الأيام ، والحسرات قد ملأت حياته وشتته الزمان والمكان ، وهذا الغريب لم يترك بلده ولا مسقط رأسه ، وانما (أغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه ، وأبعد البعداء من كان بعيدا فى محل قربه)(٣٨) . هذا الغريب منبوذ فاذا ذكر الحق هجر واذا دعا اليه هجر (يا رحمتا للغريب أطال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب واشتد ضرره من غير تقصير ، وعظم عناؤه من غير جدوى)(٣٩) .

ويستمر التوحيدى فى وصف الغريب . وأسلوب التوحيدى لا يغنى عنه فى حرارة الوصف ، ورقة الاحساس ، أى تعبير آخر . والغريب اذا قال لم يسمعوا له ، وان رأوه لم يلتفت اليه أحد ، انه اذا تنفس أحرقه الأسى والأسف ، بل وان كتم نفسه أكمده الحزن (الغريب من اذا أقبل لم يوسع له ، واذا أعرض لم يسأل عنه ، الغريب من اذا سأل لم يعط ، وان سكت لم يبدأ)(٤٠) .

ويصرح التوحيدى بغربته بقوله (اللهم انا قد أصبحنا غرباء بين خلقك)(٤١) . وغربته تتصل بتصوفه ودينه ، فهو يربط اذا بين هذا الاحساس بالغربة وبين شعوره الدينى واتجاهه نحو الله ، ولذلك يقول

---

(٣٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٣٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٣٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٤٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٣ .
(٤١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .

(اللهم انهم عادونا من أجلك لأنا ذكرناك لهم فنفروا ، ودعــوناهم اليك فاستكبروا ، وأوعدناهم بعذابك فتحـيروا ، ووعدناهم بثوابك فتحـيروا ، وتعرفنا بك اليهم فتنكروا ، وصناك عنهم فتنمروا)(٤٢) . ثم هو يقـدم تعريفا آخر للغريب فيقول (يا هـذا ، الغريب فى الجملة من كله حرقه ، وبعضه فرقه ، وليله أسف ، ونهاره لهف ، وغداؤه حزن ، وعشاؤه شجن ، ورؤاه ظنن ، وجميعه فتن)(٤٣) .

وأيضا : الغريب - اذا دعا لم يجب ، واذا هاب لم يهب ، الغريب من اذا استوحش استوحش منه ، استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقا ، واستوحش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل محرقا)(٤٤) .

ثم يعطى المعنى أو المدلول الصوفى للغريب فيصفه بأنه (الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيا اليه ، بل الغريب من تهالك فى ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجه الى الله قاليا لكل من سواه ، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضا لجدواه)(٤٥) .

وهذا الغريب الذى قد توكل على الله وتوجه اليه ووهب نفسه له ، قد يشكو حبيبه ، ولكن هذه الشكوى ليست لأحد ، بل هى نجوى للحبيب ، فغربته فى الحضرة ، غربة أطيب من الوطن وغضب أحلى من الرضا ، وحرمان ولكنه أروح من العطاء ، وجفاء ألطف من البر(٤٦) ، فهنا حال آخر من الغربة غربة عن الخلق ، وتلذذ بالحق ، والغريب يستأنس بالله (يا هذا : ان كنت

---

(٤٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ .
(٤٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٥ .

ظامئا فرد ولو حبوا ، وان كنت غريبا فاستأنس فلك المثوى ، وان كنت عليلا فصف ما بك فانك تشفى ، وان كنت فقيرا فتعرض فلك الغنى وما فوق الغنى ..)(٤٧) .

وهكذا فهذا الاغتراب محمود وليس بمرذول ، وهذا الغريب الذى أخبر عن الله بأنباء الغيب ... الخ . أدخل اذن أو أقرب الى غربه الهمة التي وصفها الهروي : لأنه (ان كان لك فيه نصيب فأنت حبيب ، وان لم يكن لك منه نصيب فأنت غريب)(٤٨) .

وبذلك نصل الى التصوف وهو آخر مراحل التوحيدى الفكرية ، وهو الطريق الذى اختاره وانتهي اليه ، وان ظل فكره وآراؤه الأساسية فى المرحلة الثانية حول الفلسفة ، وعلم الكلام ، الخ كما هى . ولكنه تخلص من مرحلة الشك أو التوقف عن الحكم .

---

(٤٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .
(٤٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢١ .

الفصل السادس

الأخـــلاق

- التربية
- الأخلاق وقوى النفس
- الأخلاق ـ والخلق
- من الأخلاق الانسانية العامة
- فى العلاقة بين العقل والمـال وبين الأخلاق
- نقـــد
- مصدر الأخلاق
- الموقف من الفحش اخلاقيا وفنيا

الأخــــلاق

اذا كان المسلم يدفعه ايمانه الى آفاق روحية رحبـة ، حيث يتطلع الى عالم آخر أسمى وأكثر دواما واستمرارية من عالمه الأرضى المحــدود ، فان ايمانه هــذا سرعان ما يعود به الى الأرض ليتلمس خطاه ، حيث المسالك العسيرة واليسيرة وحيث تعـدد الامكانات ، وحيث الاختيـار بما يعنيه من مسئولية ، بل حيث تقـع على عاتقـه الأمانة ، وحيث تكون الخـلافة بكل ما يحيط بها من محاذير ومخاطر ، ومن شرف وتكريم ، فى نفس الوقت ٠ لهذا ارتبطت الأخلاق بالدين ، والاسلام فيه الشق النظرى فى الأخلاق أى المبادىء أو الرؤية العامة التى يستند اليها الانسان فى سلوكه ، وفيه فى الوقت نفسه الجانب العملى ، والقرآن الكريم فيـه من الآيات الـكثير الذى يدل على ذلك ٠ وقد حدد القرآن الكريم الفضائل التى يجب على المؤمن أن يتحلى بها ، وكذلك الرذائل التى يجب أن يستنكرها ويتجنبهـا ، وغاية الاسلام تحقيق أعلى الفضائل فى الانسان ، ولذلك قال الرسول صـلى الله عليه وسلم « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ٠

وبالتالى فتحقيق الخلافة لا يتم الا داخل منظور أخلاقى ، وبالرغم من عناية الاسلام بهذا حيث حدد لنا القرآن والسنة هـذه المفاهيم النظرية ٠ كما صور لنـا السلوك العملى أو المواقف الأخلاقية ممثلة فى شخصـيات الأنبياء والصـالحين ، وكذلك المفسدين والظـالمين ٠٠ الخ ، مقترنة دائمـا بتحديد لمفاهيم الفضائل والرذائل ٠ أقول : بالرغم من كل هـذا وبالرغم من ارتباط الأخلاق بالدين ارتباطا قويا ، لم يحظ هـذا الجانب بالعنـاية الكافية التى تتناسب واهميته ، حتى (تكاد تكون الفلسـفة الأخلاقية من

أقل فروع الفلسفه حظا من عنايه الدارسين والمؤرخين للثقافة الاسلامية الاقدمين والمحدثين على السواء ، فابن خلدون فى الفصل السادس من مقدمته حيث تناول (العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه) ذكر علوم العرب جميعا دون أدنى اشارة للاخلاق ، كذلك لا يذكر ابن صاعد الاندلسى فيما ذكره عن علوم العرب شيئا عنها(١) .

وقد ناقش الدكتور أحمد محمود صبحى هذه القضية ، وعرض لآراء الباحثين حولها(٢) .

واذا نظرنا فى فكر التوحيدى ، وجدنا مفكرنا قد اهتم بالأخلاق اهتماما بالغا ، وليس أدل على ذلك من تناوله لهذه المشكلة فى معظم كتبه ، حتى حظيت بأجزاء كثيرة منها ، هذا بالاضافة الى رغبته فى كتابه « رسالة فى الأخلاق » ربما كان يريد بها أن يبلور آراءه المتفرقة فى بنية فكرية واحدة ، الدليل على ذلك قوله :

(وفى الأخلاق كلام واسع نفيس على غير ما وجدت كثيرا من الحكماء يطيلون الخوض فيه ، ويعوضون المرام منه بتأليف محرف عن المنهج المألوف ولو ساعد نشاط ، والتأم عتاد ، وقيض معين ، وزال الهم بتعذر القوت لعلنا كنا نحرر فى الأخلاق رسالة ، واسطة بين الطويلة والقصيرة يستفاد منها ما وضح لنا بالمشاهدة والعيان وبالنظر والاستنباط ، ولكن دون ذلك أرق ثقيل ، وعوق طويل ، والله المستعان)(٣) .

---

(١) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ٦٣ .

(٢) انظر المرجع السابق : الباب الأول ، ص ١٣ - ٣٧ . وانظر أيضا : د. حامد طاهر ، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٨ - ٣١ وأيضا ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) الصداقة والصديق : ص ٧٣ .

وكذلك يدرك التوحيدى ما فى الموضوع من غموض وصعوبة (فأسرار الانسان فى أخلاقه كثيرة وخفية ، وفيها بدائع لا تكاد تنتهى ، وعجائب لا تنقضى)(٤) وهو يربط بين الأخلاق والدين والعمل تأكيدا على ارتباط هذه المفاهيم وارتكازها علـى محاور أساسية ، ولذلك يقول (ولو ميزنا الأخلاق بالشرح فى هذا المكان للزم أيضا أن يشرح الدين والعمل وجميع ما سلف اللفظ به وأتى الذكر عليه)(٥) .

وعندما يكتب التوحيدى فى الأخلاق فهـو يستفيد ويجمع بين النظر والتأمل العقلى والمعرفى ، وبين الخبرة المتصلة بالواقع الحى المعاشى كشأنه فى تناوله لشتى الموضوعات الاخرى ، فهـو يستند فى تدليله على صحة آرائه بالجانبين سواء على لسانه أو منسوبا لغيره .

وفى مثالب الوزيرين يعرض التوحيدى مفاهيمه الأخلاقية ، ولكنه لا يتعرض لذلك مباشرة ، بل هو يعرض لهذه الموضوعات من خلال تناوله بالنقـد للصاحب بن عبـاد ، وابن العميد (الأب أبو الفضل - والابن أبو الفتح) . ويؤكد مفكرنا فى كتابه هذا على الآتى :

١ - ان كل انسان من الممكن نقده من زاوية أخلاقية .

٢ - شرعية الثلب دينيا وأخلاقيا وخاصة فى حق الشخصيات العامة بل وضرورة هذا للمصلحة العامة .

ويدافع التوحيدى عن آرائه هذه ، ويؤيدها بالحجج الدينية والتاريخية والعقلية . فهـو يطرح الجانب العملى فى الأخلاق ومن زاوية الاستهجان يتعرض للاستحسان .

---

(٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤٥ .

(٥) رسالة الحياة ، ص ٥٨ .

ولابد عند مفكرنا من المعرفة بأحوال النفس المختلفة ، معرفة تفرق وتوازن بين خلق وخلق ، وهذه المعرفة ثمرتها (السلامة في الدنيا والكرامة في الآخرة)(٦) ٠

والتوحيدي يجعل من أحوال الدنيا أصولا تثبت عليها فاذا أوضحناها وعرفناها كان من نتيجة ذلك النجاح العملي ، لأنه يترتب على المعرفة بأحوال الدنيا وأركانها معرفة ما يترتب على كل ٠ وبالتالي يكون (الاقدام على ثقة بالظفر والنكول عن الاطلاع على الغيب)(٧) ٠

والقاعدة في الدنيـــا أن (كل من كان نصيبه من الـكيس والحزامة أكثر ٠ كان قسطه من النفع والعائدة أوفر ، وكل من كان حظه من العقل والتأييد أنزر ، كانت تجاربه فيها أخسر ، وعاقبته فيها أعسر)(٨) ٠

وواضح أن الخسارة والمكسب هنا لا تنصرف الى المعـــاش الدنيوي فقط ، ولكن أيضـا الى المعنى الديني والأخـلاقي أو الى الآخرة أكثر ، ومن هذا يأتي التفاوت بين البشر الأخيار والآشرار وبـين السفلة وذوي الأقدار (وهو باب ينظم الصدق والكذب في القول والخير والشر في الفعل ، والحق والباطل في الاعتقاد والراحة والسكون فيما بان ووضح ، والقناعة والصبر فيما نأى ونزح)(٩) ٠

ويظهر البعـد الأخـلاقي في موقف التوحيدي من الوزيرين من خلال الاستهجان – والاستحسان – وان غلب الاستهجان ، ونستطيع أن نتعرف

---

(٦) مثالب الوزيرين : ص ٢ ٠

(٧) مثالب الوزيرين : ص ٣ ٠

(٨) مثالب الوزيرين : ص ٢ - ٣ ٠

(٩) مثالب الوزيرين : ص ٣ ٠

على القيم الأخلاقية في فلسفته ومنظوره ، ويستخلص الدكتور عبد الرحمن بدوى من كلام لـ « لوسن » ان (ماهية الضمير الأخلاقي مزدوجة ويقوم في الاستحسان والاستهجان أو الموافقة وعدم الموافقة
L'approbation et la resprobation

والأخلاق تبدأ حين يكون ثم موافقة أو عدم موافقة اقرارا واستهجانا)(١٠) . فاللوم مهمة أخلاقية ، وليست مهمة العالم الذى عليه أن يثبت الصواب أو الخطأ عن طريق البرهنة أو التفنيد ، والفنان أيضا انما هو مستغرق في الجانب الجمالى لكنه لا يبرىء ولا يدين فهذا مهمة أخلاقية(١١) .

ودعوى التوحيد التزام تقديم البرهان والعيان تضيف تأكيدا لمفاهيمه الأخلاقية ، ويقول (كيف يستحى من الحق وان كان مرا ؟ أم كيف يعتذر عن الصدق وان كان موجعا ؟ هذا ما لا يكلفه حكيم ولا يأمر به مرشد ، ولا يحث عليه ناصح) .

ومن هنا نجد أن الموقف الأخلاقى هو الذى يملى عليه ، فكأن الضمير يدفعه دفعا لابراز هذه المفاهيم فى تجسيداتها العيانية فى أشخاص بعينهم.

ولما كان العقل عند مفكرنا يحظى بتقديره ويعترف له بأهميته ، فالعقل أساس وركن يعول عليه والدليل على قيمته عنده أن من افقده يسقط عنه التكليف ، فالعقل أساس هام فى الأخلاق والمعرفة الانسانية فبه (يعرف الدين ويقوم الخلق ، ويقتبس العلم ، ويلتمس العمل الذى هو الزبدة ، وقد يعدم العمل والعقل موجود ، وقد يفقد الخلق والدين ثابت ،

---

(١٠) عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ٥٧ - ٥٨ .
(١١) المرجع السابق ، ص ٥٨ .

فليس الأصل كالفرع ، ولا الأول كالثاني ، ولا العلة كمجلوب العلة ، ولا ما هو قائم كالجوهر كما هو دائر كالعرض)(١٢) . فبعد العقل يأتى الدين والخلق ، والثلاثة دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضائل ، وأصول مصالح الخلق فى المعاش والمعاد وذلك (لأن الدين جماع المراشد والمصالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع والعلم رباط الجميع)(١٣) .

والعلم مهم للدين ، فبه يصح ، ومهم أيضا للخلق فبه يظهر ، ولكن لابد من العمل للعلم لأنه به يكمل(١٤) فهنا تأكيد آخر على أهمية العمل . وللعلم والعمل أهمية كبرى بعد العقل الذى هو الضرورة الكبرى ، ويقدم مفكرنا صورة للمؤمن الفائز فيقول (فمن سلم دينه من الشك واللحاء ، وسوء الظن والمراء ، وثبت على قاعدة التصديق ، بمواد اليقين الذى أقر به البرهان ، وطهر خلقه من دنس الملال ، ولجاج الطمع ، وهجنة البخيل ، وكان له من البشر نصيب ، ومن الطلاقة حظ ، ومن المساهلة موضع ، وحظى بالعلم الذى هو حياة الميت ، وحلى الحي ، وكمال الانسان فقد برز بكل فضل ، وبان بكل شرف ، وخلا عن كل غبارة ، وبرىء من كل معابة ، وبلغ الخير الأشرف ، وصار الى الغاية القصوى)(١٥) .

فأخلاق المسلم اذن فى تصوره انما تقوم على التصديق بالعقائد أولا ، والاتصاف بصفات أخلاقية معينة (أو بفضائل) ، والتنحى عن أخرى (رذائل) نص عليها القرآن والسنة ، فمن الرذائل مثلا التى يجب التخلص منها والبعد عنها ، دنس الملال ، ولجاج الطمع ، ومن الفضائل

---

(١٢) مثاب الوزيرين : ص ٢٢ .
(١٣) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .
(١٤) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .
(١٥) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

الواجب التخلي بها أن يكون له من البشر نصيب ومن المساهمة موضع ، وأن يحظى بالعلم ، ولكن الناس تتفاوت في هذه الخصال السالفة الذكر ، أى تتفاوت فى العقل ، وفى الدين ، وفى الخلق ، وفى العلم ، ومن هنا يأتي الذم والمدح ، أو الاستهجان والاستحسان على قدر نصيب كل انسان من هذه الأخلاق ، والانسان المجدود هو من (لان الله بيافوخه الخير وعقد بناصيته البركة ، وجعل يده ينبوع الأفضال والجود ، وعصم طباعه من الخساسة والدناءة ، وكفاه عار البطالة والعتالة ونزهة عن الاسفاف والنذالة ، وهذا كله ثمرة البصيرة الباقية ، والنية الحسنة ، والضمير المأمون ، والغيب السليم ، والعقد المؤرب ، والحق المؤثر ، وان كان مرا ، والأدب الحسن وان كان شاقا ، والفاقة التى أصلها الطهارة ، والطهارة التى أصلها النزاهة)(١٦) .

واذا فالتوحيدى يهتم بالمواقف الأخلاقية ، بجانب المفاهيم أو النظرية، فهو يرجع الموقف الأخلاقى للانسان الى عوامل عديدة ، أو على الأقل يرصد ذلك ويتساءل ، فمن ذلك الطبع والخلق(١٧) ، ومن ذلك أيضا العوامل أو الظروف الخارجية سواء تمثلت فى ظروف اقتصادية أو فى تربية معينة ينشأ عليها الانسان وان كان الانسان بطبعه أميل الى الشر .

وقد مر ما ذكره على لسان ابن السماك (لولا ثلاث لم يقع حيف ، ولم يرسل سيف ، لقمة أسوغ من لقمة ، ووجه أصبح من وجه ، وسلك أنعم من سلك)(١٨) . مما يظهر تأكيده لأثر هذه العوامل فى دوافع الصراع

---

(١٦) مثالب الوزيرين : ص ٢٣ .

(١٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٣ .

(١٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤ .

الانسانى وبالتالى فى الحياة الأخلاقية للانسان ، فلولا الاقتصاد أو المال والجنس ، ما وقع ظلم ولا صراعات وحروب .

ولذلك ففى ذكره للفقر وأثره على الموقف الأخلاقى للانسان يقول (ولحا الله الفقر فانه جالب الطمع ، والطبع ، وكاسب الجشع والضرع ، وهو الحائل بين المرء ودينه ، وسد داونه مروته وأدبه وعزة نفسه)[١٩] .

فالفقر لا يؤثر على الموقف الأخلاقى فقط ، بل وعلى دين الرجل ويفقد صاحبه الموضوعية ، ويبعده عن الاعتدال ، فهو الى التفريط أقرب اذا مدح ، واذا ذم ، وهو يؤثر على نفسية الانسان وسلوكه ، ويعبر التوحيدى عن ذلك فصاحب الفقر (ان مدح فرط ، وان ذم أسقط ، وان عمل صالحا أحبط ، وان ركب شيئا خلط وخبط ، ولم أر شيئا أكشف لغطاء الأديب ، ولا انشف لماء وجهه ، ولا أذعر لسرب حياته منه ، وان الحر الأنف ، والكريم المتعيف ، من مقاساته والتجلد عليه ، لفى شغل شاغل وموت مائت)[٢٠] .

---

(١٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٥ .

(٢٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٦ .

التربيـــة

وعند مفكرنا التربية عامل هام في تشكيل الشخصية ، وبالتالى فى تشكيل القيم الخلقية للفرد ، فهو اذ يصف سلوك بن عباد وغروره ، ومدى اعجابه بنفسه حتى ليطرب لمدح المادحين ويصدقه مهما بلغ ذلك حدودا تتجاوز قدرات الانسان(٢١) ، أقول انه يرجع هذا السلوك وهذه الصفات الأخلاقية التى هى من شيمة ابن عباد الى التربية التى نشأ عليها ، وهـو الذى يلبى له كل طلب ، ويمتدح فى كل فعل يأتيه حتى يصدق نفسه ، بل وحتى يصبح من أثر ذلك مصدقا لكل خاطرة ترد ، فلو تصور لساعة أنه شاعر ، امتدح شعره ، ولو تصـور انه كاتب ، امتدح أدبه ، بل لو تصور أنه طبيب لامتدح علمه ، وهكذا . ثم يشرح ذلك بقـوله (والذى غلطه فى نفسه وحمله على الاعجاب بفضله والاستبداد برأيه انه لم يجبه قط بتخطئة ، ولا قوبل بتسوئة ، ولا قيل له : أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت ، لأنه نشـأ على أن يقال : أصاب سيدنا ، وصـدق مولانا ، ولله دره ، ولله بلاؤه ، وما رأينا مثله ، ولا سمعنا من يقاربه)(٢٢).

والتوحيدى مغرم بالمقارنة بين الانسان والحيوان ، والانسان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان(٢٣) ، وصفات الحيوان قد تتجمع فى الانسان وقد تتفرق ، ولكن هناك فرقا جوهريا بين الانسان والحيوان ، وذلك لأن الانسان يتصرف بالاختيـار بينما الحيوان يتصرف بالالهام أو الغريزة ، فقسط

---

(٢١) مثالب الوزيرين : ص ٣٦ .
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٥٨ .
(٢٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٣ .

الحيوان من الاختيار أنزر ، وقسط الانسان من الالهام أقل ، وانما الأكثر فيه الاختيار ٠

ونجد فى الانسان من خلق الحيوان (الكمون الذى فى طباع السبع والفأرة ، والثبات الذى فى طباع الخنزير ، والتقدم الذى فى طباع الفيل أمام قطيعه تمثلا بصاحب المقدمة)(٢٤) . وكذلك (كالحراسة التى فى طباع الكلب ، وكأوب الطير الى أوكارها)(٢٥) ٠

---

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ ٠
(٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٤ ٠

الأخلاق وقوى النفس

والأخلاق في الانسان انما ترجع الى أن له قوى ثلاثا ، أو قوي ثلاثا للنفس ، وهي النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وهنا يظهر بوضوح الأثر الأفلاطوني ، فقد جعل أفلاطون فى النفس ثلاث قوى ، وفى الجمهورية يرد الأفعال الى ثلاثة – الادراك ، والغضب ، والشهوة ، فالانسان يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم (فيقرر ان المبادىء عدة ، لأن شيئا ما لا يحدث ولا يقبل فعلين مضادين فى وقت واحد من جهة واحدة فلا يضاف اليه حالات متضادة بتميز أجزاء فيه ، فيجب أن نميز فى النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع الى موضوعها والعقل ينهى عنه ، ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطقى بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل فينحاز تارة الى هذا ، وطورا الى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم اذا اعتقدنا انه على حق ، لذلك كثيرا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة فى ما هو خلو من العقل والحكمة)(٢٦) .

وقد أشار الدكتور التكريتى الى اطلاع أبى حيان التوحيدى على الفلسفة اليونانية والأفلاطونية على وجه الخصوص(٢٧) ، ويستدل على ذلك بما يصرح به أبو حيان فى الامتاع والمؤانسة من استشهاد بسقراط فى

---

(٢٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٨٩ ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢٧) ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام ، ص ٢٩٤ .

قوله (قال سقراط ينبغى اذا وعظت ألا تتشكل بشكل منتقم من عدو ، ولكن بشكل من يسعط أو يكوى بعلاجه داء بصديق له ، واذا وعظت أيضا بشىء فيه صلاحك ، فينبغى أن تتشكل بشكل المريض للطبيب)(٢٨) ٠

وكذلك فى قوله على لسان أفلاطون (مثل الحكيم كمثل النملة فهى تجمع فى الصيف للشتاء وهو يجمع فى الدنيا للآخرة) ٠

وكما مر فى النص السابق عن القوى الثلاث للنفس عند أفلاطون من أن النفس الناطقة تنحاز الى العدالة ، وتحاول كبح جماح القوة الشهوانية أو القوة الغضبية ، فهى تميل مرة الى هذه ، ومرة الى تلك تبعا لتحقيق العدالة ٠ ونفس المفهوم نجده عند التوحيدى تقريبا ، وهو يرى أن توابع القوة الغضبية ، والقوة الشهوية أكثر ، ولكن ان ساستهما القوة الناطقة (حذفت زوائدهما ، ونفت فواصلهما ، ووفت نواقصهما ، وذيلت قوالصهما ، أعنى اذا رأت عظمة فى الشهوية أخمدت نارها ، واذا وجدت السرف فى الغضبة قصرت عنانها ، فحينئذ تقومان على الصراط المستقيم ، فيعود السفه حلما أو تحالما ، والحسد غبطة أو تغابطا والغضب كظما أو تكاظما والغى رشدا أو تراشدا ، والطيش أناة أو تأنيا)(٢٩) ٠

واذا كانت توابع القوة الغضبية والشهوية أكبر ، ولكن ساستهما القوة الناطقة غيرت من هذا بحذف زوائدهما ٠٠٠ الخ ٠

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٣٧ ٠
(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ ٠

الأخلاق ـ الخلق

التوحيدي يضع أيضا مفهوما خاصا للأخلاق فعنده أن (الخلق الحسن مشتق من الخلق فكما لا سبيل الى تبديل الخلق ، كذلك لا قدرة على تحويل الخلق)(٣٠) ·

ولذلك يصف أخلاق الناس من حيث أمزجتهم ، فالانسان (اذا غلبت الحرارة عليـــه فى مزاج القلب يكون شجاعا بذالا ملتهبا ، سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الادراك ، واذا غلبت عليه الرطوبة يكون لين الجانب ، سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان · واذا غلبت عليه اليبوسة يكون صابرا ، ثابت الرأى ، صعب القول ، يضبط ويحتد ويمسك ويبخل)(٣١) ·

وقد يبدو هذا القول وكأنه يذهب بكل أمل فى أى اصــلاح ويلغى الدعوة الى الخلق الحسن ، والتحلى بمكارم الأخلاق ، وكأنه لا تبديل لأحوال العباد ، وبالتالى فلا مبرر حتى للنصح والارشاد أو التذكير ، الا أن أبا حيان يتدارك ذلك بعض الشيء فيجعــل لذلك بعض الفائدة أو لاتقـاء الضرر ، ولذلك يقول :

(لكن الحض على اصلاح الخلق وتهذيب النفس لم يقع من الحكماء بالعناء والتجريف ، بل لمنفعـة عظيمة موجـودة ظاهرة ، ومثـاله الحبشى يتدلك بالمـاء ، والغسول لا يستفيد بياضا ، ولكن يستفيد نقاء شبيها بالبياض ،

---

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٨ ·

(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ·

ويقال للمهذار (اكفف) لا ليكف عن النطق ولكن ليؤثر الصمت ، ويقال للموتور (لا تحقد) لا ليزول عنه ما حنق عليه ، ولكن ليتكلف الصبر ويتناسى الجزاء على هذا أبدا)(٣٢) ٠

وأحوال الانسان مختلفة ، وكل ما يدور عليه ويحوز اليه مقابل بالضد فالتوحيدى يبدأ فيذكر هذه الأضداد التى يدور حولها الانسان ، فالأضداد تلتف حوله من كل جانب ، بل ونسيج وجوده هو الأضداد ، ألا يدور وجوده كله بين الحياة والموت ، فان لم تكن اعتقادات بهذا الوضوح ، فشبيها بالضد ، ويذكر مفكرنا أمثالا لهذه الأضداد التى يدور حولها وجود الانسان ثم يبدأ ليتحدث عما يدخل فى باب الأخلاق وما لا يدخل ، ثم ينسب كل خلق الى أصله ، فمن الأخلاق ما يرد الى الخلق بشكل محض ومنها ما هما قريبان منه ، ومنه ما يدخلان تحته بوجه ٠٠ الخ ٠

ولكنه يضع منهجا للانسان كيف يختار بين هذه الأضداد أو كيف يتخذ موقفه ، فيرى أن عليه ان كانت فى مجال الأخلاق أن يجتلب محمودها ويتجنب مذمومها ٠ وأما اذا كان الأمر خاصا بالحياة والموت ، فهما ليسا من الأخلاق ولا يعالجان بالاجتهاد ، ولكن النوم واليقظة ، وان كان أيضا ليسا من الأخلاق ، الا انه يمكن للانسان أن يقف عند حد الضرورة فيكون بذلك قد وفق فى الاختيار ٠

وهو يضيف هذه الأخلاقيات بردها الى طبيعتها ، والتوحيدى يرد الأخلاق الى المزاج فى الأصل ، فهو يقول فى ذلك (والأخلاق تابعة للمزاج فى الأصل ولذلك قلنا : ان الخلق ابن الخلق ، والولد شبيه بوالده وفى

---

(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٨ - ١٤٩ ٠

الجملة كل ما يمكن أن يقال فيه للانسان (لا تفعل هذا) ، وأقلل من هذا وكف عنه ، فانه فى باب الأفعال أفعل ، وكل ما لم يجز أن يقال ذلك فيه فهو فى باب الأخلاق أدخل ، ثم لبعض هـذا نسبة الى الخلق أو الخلق اما ظاهرة غالبة ، واما خفيفة ضعيفة)(٣٣) •

وهو فيما يبدو يعول كثيرا على مسألة المزاج والخلق ، ويرى الباحث أنه بذلك يقلل من المسئولية الملقاة على عاتق الانسان أخلاقيا مع انه قـد أوضح ان تميز الانسان بالاختيار وأن سلوكه اختيار لا الهـام ، ولكنه لو كان كذلك فكيف يحيل معظم الصفات الأخلاقية الى الخلق أو الى المزاج ، ثم ألا يقلل ذلك من قيمة التربية التى كثيرا ما أشار التوحيدى الى أهميتهـا فى السلوك •

وعنده أن بعض هذه الصفات ترد الى الخلق ومنها ما يرد الى الاكتساب ومنها ما يرد الى الاثنين معا : فمثلا •

الحسن والقبيح : فلابد له (الانسان) من البحث اللطيف عنهما حتى لا يجور فيرى القبيح حسنا والحسن قبيحا ، فيأتى القبيح على انه حسن ، ويرفض الحسن على انه قبيح ، ومن مناشىء الحسن والقبيح الكثيرة ما هـو طبيعى ، وما هو بالعادة ، ومنها ما هو بالشرع ، ومنهـا ما هـو بالعقل ، ومنها ما هو بالشهوة ، فاذا نظر الى هذه المناشىء واعتبر استطاع أن يصدق الصادق ويكذب الكاذب ، اذ يحب النظر الى الخلق فى موضعه وبالالتفات الى دوافعه وأسبابه والحال الموجبة ، أى ان الأمر الواحد قد يختلف الحكم عليه من حيث الحسن والقبيح حسب موضعه الذى يأتى فيه ، كالكبر الذى

---

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٣٢ •

هو بالنظـر الأول معيب ، لـكنه اذا أتى في موضـعه وبما يسـتوجبه كان حسنا(٣٤) ٠

وأما الصواب والخطأ : فهما عارضان فى الأقوال والأفعال والآراء ، وهما ليس خلقين محضين ، والمقيـاس للخطأ والصـواب هو العقل فما رآه العقل صوابا كان كذلك وما رآه خطأ كان كذلك(٣٥) ٠

وهنا نلاحظ أن التوحيدى يقول انهما موكلان الى نور العقل دون أن يحدد ، فهل العقل واحد ؟ وكان التوحيدى قد تحدث فى أن الحق واحد ، وان اختلف الناس فلاختلاف الزاوية المنظور منها ، ولكن يظل المقياس هنا غير محدد بدقة ٠

وأما الخير والشر : وهمـــا مرتبطان بالصواب والخطأ عـلى العمـــوم والشمول ، وهما يغلبان على الأفعال ، وان كان أحدهما عدما للآخر ، أى اذا كان الشر انعدم الخير ، واذا كان الخير انعدم الشر(٣٦) ٠

والرجاء والخوف : انهما يرتبطان بالخلق فلا يخرجان منه بكل وجـه ولا يدخلان فيه من كل وجه ، وهما عرضان للقلب لأسباب أحيـانا بادية ، وأحيانا خافية(٣٧) ٠

أما العدل والجور : فهما خلقان قد يأتيان بالنظرة أو يأتيـان بالفكرة أى بالعقل واعمال التفكير ، وهما يظهران فى الأفعال أكثر ، وهما أيضـــا أقرب الى الاكتساب من الفكرة(٣٨) وهنا يبدو رد التوحيدى طبيعة العـدل

---

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٠ ٠
(٣٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ ٠
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ ٠
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ ٠
(٣٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ ٠

والجور الى الطبع المكتسب ، وكأنه لا حيلة للانسان فيه واذن لا فضل أيضا ! ٠

وأما السخاء والبخل : وهما عند مفكرنا خلقان محضان أو قريبان من المحض ، وبهما تعلق الحمد والذم وبمن يتصف بهما ، والكريم السخى قد يندم على كرمه خوفا من الاملاق لكن أريحته تمنعه من التوقف عن سلوكه، والبخيل اذا ناله الذم ، ألسنة الناس ، ورأى موقفهم المحتقر له ، قد يلوم نفسه ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يغير من طبعه ليتحول الى اعطاء الا على بطء وكلفة وتضجر ، وكان التوحيدى هنا يحيل هذين الخلقين الى الفطرة أيضا ، وهذان الخلقان (أدخل فى تلاقى الناس وتعاطيهم فى عشرتهم ومعاملتهم)(٣٩) ٠

وأما الغبطة والحسد : فخلقان والأول منهما أن تتمنى لنفسك ما أوتيه صاحبك ، والثانى أن تتمنى زوال ما أوتيه صاحبك ان لم يصل اليك ٠ وكما يقول : رسوم هذه الأخلاق أى وصفها أسهل من تحديدها(٤٠) ٠

وأما الثقة والارتياب : فهما يحمدان ويذمان ، وهما خلقان ينفعان ويضران بمقتضى السياق أو الحالة فانه يقال :

« لا تثق بكل أحد ، ولا ترتب بكل انسان » وهكذا الطمأنينة والتهمة لأنهما فى طيهما)(٤١) ٠

---

(٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ٠
(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٤ ٠
(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٥ ٠
(٤٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٥٧ ٠

وعلى هذه الوتيرة يسبوق مفكرنا أمثلته ، الا ان ما يجدر الاشارة اليه ، والوقوف عنده ، هو انه بالرغم من اشارة التوحيدى الى ما يحويه الوجود الانسانى من تناقض ، وما يدور حوله من توتر بين هذه المتناقضات • أقول : بالرغم من اشارته هذه بكل ما حوت من رؤية لنسيج الوجود الانسانى ، وقد بدأ للآسف وكأنه يجعل من التكوين الطبيعى للانسان الغلبة فى الخلق مع اشاراته الى ان الانسان يفعل مختارا لا بالالهام ، ولكنه مع ذلك كما يبدو أعطى لهذه الطبيعة أو التكوين الغالبة حتى قلص من مدى اختيار الانسان ، وكأنه قد جعل فيه قدرا من الألهام أكبر مما صرح به ، ولكنه جعله بدلا من أن يكون الهاما واحدا فى شتى أفراد النحل أو أى نوع حيوانى آخر ، أقول جعله وكأنه الهام خاص لكل فرد فى النوع الانسانى •

ولننظر الى ما ذكره من هذه المتناقضات بكل ما تحمل من اشارة الى ثراء التجربة الانسانية • يقول (وقد تقرر بالحكمة الباحثة عن الانسان وطرائق ما به وفيه أن أحواله مختلفة ، أعنى ان كل ما يدور عليه ويحور اليه مقابل بالضر أو شبيه بالضر كالحياة والموت ، والنوم واليقظة ، والحسن والقبيح ، والصواب والخطأ ، والخير والشر ، والرجاء والخوف والعدل والجور والشجاعة والجبن والسخاء والبخل ، والحلم والسعة والطيش والوقار ، والعلم والجهل والمعرفة والنكرة ، والعقل والحمق ، والصحة والمرض ، والاعتدال والانحراف ، والعفة والفجور والتنبه والغفلة ، والذكر والنسيان ، والذكاء والبلادة والغبطة والحسادة ، والدماثة والكزازة والحق والباطل والغى والرشد ••• الخ)([٤٣]) •

وترتبط الحياة وقيمتها بالقيم الأخلاقية عند مفكرنا فتقدير الحياة

---

(٤٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ١٤٩ •

عند التوحيدي هو الذى يجعله ينظر اليها على انها أعز وأثمن من أن تبذل في المتع الحسية دون اكتساب الفضائل ومقاومة الهوى فينسب للسجستانى (أن الزمان أعز من أن يبذل فى الأكل والشرب والتلذذ والتمتع ، فان فى تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشد لها وأبعاد الغى عنها ما يستوعب أضعاف العمر ، فكيف اذا كان العمر قصيرا ؟ وكان ما يدعو اليه الهوى كبيرا)(٤٤) .

وعلى الانسان اذن أن يسعى فى محاولة تهذيب نفسه واكتسابها الفضائل ، فاذا كان الخلق من الخلق ، واذا كان قد بدأ من كلام مفكرنا أن الصفات الأخلاقية أقرب الى الطبع الا انه يؤكد ان على الانسان أن يسعى سعيه ، وفى سعيه هذا عليه ألا (ييأس من اصلاح ما هو غير مستطاع ، وليس له أيضا أن يرجو ما ليس بمستطاع ، لاقتداره على صلاح ما هو مستطاع)(٤٥) .

وفى كلامه عن الحياة الخامسة أو حياة الأخلاق نلمح اهتمامه بمبحث الأخلاق ، ونرى تأكيده على فكرة أن الخلق تابع الخلق بالمضارعة اللفظية وبالتالى نجد ان أمامنا نوعين من الخلق الأول : يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال وبالجملة يمكن أن يتغير ويتبدل ، والثانى : صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه ، والطهارة عنه(٤٦) .

ومع ذكر فمفكرنا ينسب الى السجستانى قوله (تحديد الأخلاق لا يصح الا بضرب من التجوز والتسمح ، وذلك انها متلابسة تلابسا ،

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٥ .

(٤٥) المقابسات : ص ٨٦ .

(٤٦) رسالة الحياة ، ص ٥٨ .

ومتداخلة تداخلا والشيء لا يتميز عن غيره الا ببينونة واقعة تظهر للحسن اللطيف ، أو تتضح للعقل الشريف)(٤٧) .

ويذكر على لسان السجستانى أيضا نفس الرأى السابق الذى ذكره منسوبا اليه فى رسالة الحياة من ان الخلق تابع للخلق مما يؤكد ان الرأى للتوحيدى أو انه على أقل تقدير ، أخذ به اذ يذكر للسجستانى قوله (والأخلاق والخلق مختلطة ، فمنها ما اختلاطه قوى شديد ، ومنها ما اختلاطه ضعيف يسهل ، ومنها ما اختلاطه نصف بين اللين والشدة ، وهذه ينفع العلاج فى بعضها ، وينبو العلاج عن بعضها ، والحزم يقضى بألا يتهاون بما يقبل العلاج لأجل ما لا يقبل العلاج)(٤٨) .

وكل انسان عند مفكرنا لا يخلو من تقصير واجتهاد ، وبلوغ الغاية وقصور عن النهاية ، وتشارك فى المحامد والمذام ، والمساوىء والمحاسن(٤٩) فكل شخص فيه السيء والحسن ، وفيه من الصفات ما يحمد ، وما يذم ، ولكن المهم أى الصفات تغلب ؟ أهى الصفات المستحسنة أو المستهجنة ، وليست المسألة فى الكم أو فى عدد الصفات ، ولكن اذا كان مع الحسن الصفات ما يفسد صفاته المستحسنة ، وان كان مع السيء أو اللاأخلاقى ما يغطى مساوئه أو صفاته المستهجنة ، فان ذلك من شأنه أن يغير من القيمة الأخلاقية لسلوك الشخص (وكما وجدنا السيئات يحبطن الحسنات ، وكذلك قد وجدنا الحسنات يذهبن السيئات)(٥٠) .

ومع ذلك فالأغلب عند التوحيدى هو عدم الثقة فى الانسان ،

---

(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٤٨ .
(٤٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٢٨ - ١٢٩ .
(٤٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٠ .
(٥٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠ - ٢١ .

أو أنه لا يحسن الظن به ، فالنقص أغلب على الجمهور في كل حال.(والاحسان من الانسان زلة ، والجميل منه فلتة ، والعدل منه غريب ، والعفة فيه عرض ضعيف)(٥١) ٠

وفيما يلي عرضا لنظرة التوحيدى للقيم الأخلاقية وما يراه من الفضائل والرذائل وتعريفاته في هذا المجال ٠ فالتوحيدى كان مهتما بالواقع الأخلاقى الى جانب اهتمامه بالمثال الأخلاقي وكان التميز ما بين الاثنين شديد الوضوح في نفسه)(٥٢) ٠

---

(٥١) المقابسات : ص ١٩٣ ٠

(٥٢) وداد القاضى : الركائز الفكرية فى نظرة أبى حيان التوحيدى الى المجتمع — مجلة الأبحاث ، ص ٢٢ ٠

من الأخلاق الانسانية العامة

ويذكر مفكرنا بعض الرذائل التى يجب أن يسعى الانسان للتخلص منها فيقول (كانت الفرس تقول : من قدر على أن يحرز من أربع خصال لم يكن فى تدبيره خلل : الحرص ، والعجب ، واتباع الهوى ، والتوانى) • ويعلق على ذلك بقوله (لقد صدقت الفرس فى هذا ، والأمم كلها شركاء فى العقول ، وان اختلفوا فى اللغات ، ولا أحد قد طمح الى الكمال ، وتطاول الى هذا الفضل ، الا وهو يعلم ان الحرص يسلب الحياة ، والعجب يجلب المقت ، واتباع الهوى يورث الفضيحة ، والتوانى يكسب الندامة ، ولا أحد أيضا الا وهو متسم بهذه الأشياء على هذا التفاضل الواقع نسأل الله هداية تقى ، وعصمة تكفى)(٥٣) •

ومن الرذائل التى يتمثلها التوحيدى فى الواقع الحى ما نفهمه من نقده وكلامه عن الصاحب على لسان الخثعمى فيقول (أى دين يصح له وقد قتل آل العميد ، وأى وفاء سلم له وقد سم أولاد بويه الذى هو ولى نعمته ، وخافظ بهجته ، وباسط يده ، وبه نال ما نال ، وبلغ ما بلغ ، وأى مروءة تبقى له وهو يمن بالقليل اذا أعطى ، وأى كرم يعتقد فيه وهو يغر الأمل ، ويسحبه على الوعد ؟ حتى اذا انتهى فقرا وضجرا حرمه حرمانا يابسا ، ورده ردا مرا ، وأعطاه شيئا قليلا وقحا)(٥٤) •

وقد تحدث التوحيدى عن هذه الصفات الأخلاقية سواء الفضائل أو الرذائل ، ومن ذلك ما يأتى :

---

(٥٣) البصائر والذخائر : ص ٢٣٧ – ٢٣٨ •

(٥٤) مثالب الوزيرين : ص ١١١ – ١١٢ •

الكذب : والتوحيدى يبرر ذم(٥٥) الكذب بوصفه رذيلة مرفوضه ولانه (خلق يعر المروءة ، ويشين الديانة ، ويسقط الهيبة ويجلب الخزي ، ويستدعى الغدر ، ويقرب الموت ، وقل من لهج به الا كان حتفه فيه ، وما رؤى شيء أمحى لنضارة الوجه وبهجة العلم ، ولزينة البيان منه)(٥٦) ٠

النفاق : وهو من الرذائل التى يؤكد التوحيدى ذمها ويشرح أضرارها النف... ة على أصحابها سواء كان المنافق ، أو المنافق له ، وفى حالة الصاحب يشرح لنا كيف انه بقبوله دخول النفاق عليه يجعل من نفسه موضعا للسخرية والزراية ممن ينافقه فى نفس الوقت ، ولا يفعل ذلك الا الهوج الطغام ، وانما تكون آثار كلامهم على صفات النفس والعقل ، ولهذا النفاق أثره فى مثل هذه الشخصيات الضعيفة حتى لتميل وتترجرج وتسيل وتذوب ، وحتى يعطى صاحبها وهو راض(٥٧) ٠

ويهزأ التوحيدى من تصديق الصاحب للمنافقين ، ويروى صورا ساخرة وكيف ان هذا النفاق يحمل من السخرية أكثر من أى شيء آخر ، ويدل على السذاجة ، فكان اذا سجع يقع البعض ويمثل دور الذى أصابه اغماء بعد أن يقدم بعض الحركات الانفعالية ، فاذا أفاق راح يؤكد أثر سجعه وما فيه من تأثير هو سبب ذلك ، فيأمر بالعطاء (ومن ينخدع هكذا أفلا يكون ممن له فى الكتابة قسط أو فى التماسك نصيب ، وهو بالنساء الرعن والصبيان الضعاف أشبه منه بالرؤساء والكبار)(٥٨) ٠

المن : وهو خلق نهى عنه القرآن ، لانه يفسد العمل ٠ والتوحيدى

---

(٥٥) مثالب الوزيرين : ص ١١٤ - ١١٥ ٠
(٥٦) مثالب الوزيرين : ص ١٣١ ٠
(٥٧) مثالب الوزيرين : ص ١١٢ - ١١٣ ٠
(٥٨) مثالب الوزيرين : ص ١٣٤ ٠

يؤكد على انه رذيلة يجب التخلص منها فيروى ما يقوله العرب من ان (المنة تزرى بالالباء)(٥٩) . والمن يفسد العطاء فابن عباد وقف نفسه على الغرباء وطلبهم بأكثر مما تعرضوا له ، وسأل عنهم بأكثر مما رجوه فيه ، ولكنه أفسد كل هذا بالرقاعة والبخل ، والعجب والتطاول ، وذكر الطعام والمائدة وما يعطى ويهب(٦٠) . فهذه الأفعال مفسدة للفضائل .

ولذلك فالسلوك أو الفعل وحده لا يكفى ليعبر عن فضيلة أخلاقية ، بل لا بد من النظر الى ما يصاحبه ، فالعطاء يجب أن يقترن به الاتزان والوقار والتواضع والأدب ، وعدم ذكر الاحسان ، ولذلك يقول (لكل حسن مقبح ، ولكل عزيز مذلل ولكل جديد مبل)(٦١) .

ولذلك يذكر ما دعا اليه الفلاسفة من خلق قويم وحث على الفضائل ، وأن السعادة العظمى تكمن فى (رفض الشهوات والاحسان الى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد ولا طلب جزاء ولا استحماد)(٦٢) .

الحسد والغيرة والحقد : والتوحيدى يذكر من حسد الصاحب للموهوبين الكثير ويقول (وكان غضبه من الحسد ، لانه روى هذا فى عرض حديث ، بفصاحة ، وتسهل ، وله مثل هذا كثير)(٦٣) ، وذلك فى سياق ذكره رواية تضايق منها الصاحب لحسده للشعراء ، ثم يأتى تعقيب التوحيدى بقوله (وكان حسده لغيره على فضل حسن ولفظ حر بقدر اعجابه بما يقوله ويكتبه)(٦٤) .

---

(٥٩) مثالب الوزيرين : ص ١٣٢ .
(٦٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٩ .
(٦١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٠ .
(٦٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ — ٢٤٢ .
(٦٣) مثالب الوزيرين : ص ١٤٧ .
(٦٤) مثالب الوزيرين : ص ١٤٧ .

فهذا الحسد والحقد مع ما فيه من غرور وجهل وعدم استحقاق من المساوىء التى ينقدها مفكرنا بوصفها رذائل تشين صاحبها وتعيب شخصيته ودينه ومروءته(٦٥) ٠

البخل : والبخل صفة أخلاقية مذمومة ، والتوحيدى يذم البخل والبخيل بشدة ، ويصور صورا متعددة لنموذجه الحى الممثل لهذه الصفة فى الواقع وهو ابن العميد ٠ وتطالعنا هذه الصور ببشاعة الفعل والسلوك حتى لنخالها مبالغا فيها أحيانا(٦٦) ٠

الطمع : ويرى التوحيدى ان الطمع هو الذى يذل صاحبه وهو الذى يضرع الخد الصقيل ، ويرغم الأنف الأشم ، ويعفر الوجه المفتى ، ويغضن العارض المندى ، ويحنى القوام المهتز ، ويدنس العرض الطاهر)(٦٧) ٠

الطغيان : والطغيان كرذيلة يراه التوحيدى (باب الكفر الذى هو خسران العاجلة والآجلة)(٦٨) ٠ أو أن هذا هو الأثر الدينى ، لهذه الصفة وهذا السلوك وهو يربط بين بخل ابن العميد مثلا وجمعه للثروة وبين طغيانه أيضا ٠

عقوق الوالدين : والعاق لوالديه تحل عقوبته فى الدنيا والآخرة والله (أكرم من أن يجبره فى الدنيا ، وأن يسعده فى الآخرة)(٦٩) ٠ وهو يذكر عقوق أبى الفضل بن العميد لوالده حتى شكاه والده الى قاضى أصفهان ويذكر الرسالة التى تضمنت التبرؤ من ولده ، وهى تتضمن الكثير من

---

(٦٥) مثالب الوزيرين : ص ١٥٠ - ١٥١ ٠
(٦٦) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٠ - ١٣٢ ٠
(٦٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٥ ٠
(٦٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٠ ٠
(٦٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٥ ٠

من الشكوى والألم النفسى أيضا لما جاء من القريب ، فأعسر الكلوم وأصعبها داء وأعزها دواء ما جرحته يد القريب(٧٠) . والتوحيدى يعلق على تلك الرسالة بقوله (وهذه أبقاك الله رسالة تدل على قرحة دامية ، وعين باكية هامية ، ونفس قد ولهت عما حل بها وان غلاما ما يحوج أباه الى مثل هذه البراءة ، والشكوى منه والتألم لغلام سوء ، والله أكرم من أن يجبره فى الدنيا ، وأن يسعده فى الآخرة)(٧١) .

والتوحيدى لأنه يسىء الظن بالانسان يذكر فى البصائر : (قال بعض السلف «الأقارب عقارب» وأمسهم بك رحما ، أشدهم لك ضررا)(٧٢) .

أن يعيب الانسان فى الناس ما فيه : ومن الصفات الأخلاقية التى يذمها التوحيدى أن يذم الانسان فى غيره ما فيه ، ويعيب عليه ما يفعله هو (وهذا من الأسرار فى الأخلاق . ولهذا طال كلام الأولين فى الأخلاق ، وجاءت الشريعة واللغة واضعة كلا فى موضعها ، ناعتة لمختارها ومرذولها ، وباعثة على حسنها وجمالها ، وداعية الى رفض قبحها ومنكرها ، والكلام فى هذا طويل الذيل مياس)(٧٣) .

ونلمح هنا اهتمامه بالبعد النفسى فى السلوك الأخلاقى أو فى المواقف الأخلاقية ويقول بقول الشاعر :

لا تلم المرء على فعله ... وأنت منسوب الى مثله

من ذم شيئا وأتى مثله ... فانما يزرى على عقله(٧٤)

---

(٧٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٣ .

(٧١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٥ .

(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٥٥ .

(٧٣) مثالب الوزيرين : ص ١٦٦ .

(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ١٦٦ .

ويرى مفكرنا ان السقوط الأخلاقي ، والجهل والمكابرة والحسد لا بد أن يجعل صاحبه لا يخجل من خطئه وجهله ، فينعدم الحياء من الاحساس بالوقوع فى الخطأ ، وما يترتب عليه ، كما تنعدم الرغبة فى التصحيح والتعلم .

واذا كان الانسان يسقط أحيانا فى هذه الرذائل ، فان التوحيدى ، كمفكر مسلم ، وبالرغم من تصريحه بأن الخلق تابع للخلق ، وان منه ما يتغير ومنه ما لا يتغير ، أقول بالرغم من ذلك فهو كمفكر مسلم يؤمن بالعفو الالهى ، ويؤمن بالندم والتوبة ، وأن احساس الانسان بخطئه من شأنه أن يلبسه ثوب العفو الالهى ، وهذا العفو منوط بالضمير اذا تعلق بالرجاء ، والله يقول (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) .

والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (حرمت النار على عين بكت من خشية الله ، وحرمت النار على عين سهرت فى سبيل الله ، وحرمت النار على عين غضت عن محارم الله)(٧٥) .

---

(٧٥) مثالب الوزيرين : ص ١٨٤ .

فى العلاقة بين العقل والمال وبين الأخلاق :

والتوحيدى يهتم اهتماما بالغا بالمواقف الأخلاقية(٧٦) فهو يسجل مثلا بعض السلوك المرذول فيصف الصاحب على لسان أبى زكريا الصيمرى بانه (رقيقا أهوج ، سئ الأدب ، حديدا ، كثير الكذب ، شديد التلون ، عسير المأتى ، ممقوت العجب ، عظيم الكبر ، طويل الخصومة ، دائم المراء ، وقاعه فى أهل الفضل ، حاسدا لذوى الأدب ، مغتاظا على ذوى المروءات ، منانا بالقليل)(٧٧) .

وهذا الفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المالية أو المادية التى حظى بها الرجل ، وبالتالى فقيمة العقل ورجحانه على المال مهما بلغ حقيقة ولذلك يقول على لسان الصيمرى (العقل اذا صح فهو المنيحة التى لا يوازيها شئ ، واذا اختل فهو البلوى التى لا يتلافاها شئ ، ولو كان مع هذا العقل عاريا من جميع ما عددناه لعلاه بعض العامة بكيسه ولطفه)(٧٨) .

ومع ذلك فان الواقع الاجتماعى له حكم مختلف عن الحقيقة الموضوعية ومن ذلك أن الغنى كثيرا ما يستر عيوب أصحابه (فالغنى رب غفور) ويقول :

---

(٧٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٨٠ .

(٧٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ .

(٧٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

ذريني للغنى أسعى فانى　　رأيت الناس شرهم الفقير
وأبعدهم وأهونهم عليهم　　وان أمسى له كرم وخير
ويقصيه الندى وتزدريه　　حليلته وينهره الصغير
وتلقى ذا الغنى وله جلال　　يكاد فؤاد صاحبه يطير
قليل ذنبه والذنب جم　　ولكن الغنى رب غفور(٧٩)

ولذلك فالصاحب بالرغم مما فيه من رذائل أخلاقية فله (مع الغنى أمر ، ونهى ، وقوة ، وسلطان ، وجد ، ودولة ، فكل عيبه مستور ، وكل فضله منشور)(٨٠) .

ولكن يؤكد أن المظهر مهما بلغ ، لا قيمة له ، ولا يدل على شيء فى نفسه ، اذ تبقى هناك حقيقة ، وهى أن الظاهر لا يتطابق والباطن بالضرورة ، والمحك فى النهاية هو الباطن ، وبالتالى فالنظر لا يكون الى نقاء الثوب ، وحمرة الوجه ، وفراهة الموكب ، أو الى الحشد أو المواكب ، وانما يجب أن ننظر الى (عرض الرجل كيف هو ، والى الشكر له كيف هو ، والى درهمه من أين وجهه ، والى أين توجهه)(٨١) .

ولكنه يؤكد فى نفس الوقت انه كما ان الألسن تتبع القلوب فالعيون

---

(٧٩) الأبيات لعروة بن الورد ــ وهو المعروف بـ (عروة الصعاليك) شاعر جاهلى ــ وقد لاقى الظلم من أبيه فثار على الظلم الاجتماعى (وألف عصابة من الصعاليك ، تغير على الأغنياء وتوزع الغنائم على الفقراء ، فصوره شعره فارسا بدويا جوادا مغامرا) وتوفى سنة ٥٩٤ ــ الموسوعة العربية الميسرة جـ ٢ ص ٨ ، ١٢ . ويظهر اعجاب التوحيدى بهذه الأبيات ، وتصويرها للواقع الاجتماعى الذى تكشفه وتؤكد فى نفس الوقت رفضه باظهار المفارقة بين الحقيقة الأخلاقية والحكم الاجتماعى . ولعل بين شخصية عروة ، وشخصية مفكرنا تشابها من زاوية ما وخاصة الثورة على الظلم ولكن كل منهما عبر بما يحسنه .

(٨٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠١ .

(٨١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٩ .

تنطق عن الضـمائر(٨٢) ، وذلك لأن التوحيـدى وهو يتحدث عن المواقف الأخلاقية لا ينسى قدرته على النفاذ فى خفايا النفس الانسـانية فيربط بين التعبير الحركى ، والجسـدى ، وبين الدلالة بصرف النظر عن ظاهر الفعل أين يتجه أو بماذا يسمى •

ويرى التوحيـدى ان الحاجة تدعو الى اظهار الفضـائل والرذائل على الأقل عن طريق الايجاز ، واذا ذكرت الفضـائل فلا بد أن تذكر الرذائل والعكس ، وهو يذكر من الفضـائل مثلا : الشـجاعة – العـدالة – الـكرم – الرأفة – الجـود – ويقابل هذه الفضـائل الرذائل : وهى : الجبن – السـفه – البخـل ••• الخ • – وذلك لانه (بانكشاف الفضائل انكشاف الرذائل ، وكذلك بانكشاف الرذائل انكشاف الفضائل)(٨٣) •

ثم يشرح لزوم كل فضـيلة مع الانسـان :

فالشـجاعة : يقهر بها كل ما توعر منه ويلين كل ما يشـتد عليه ، ويقهر بها كل ما عداه ، وأولها نفسـه التى اذا قدر عليها كان على غيره أقدر ، واذا جار على خاصيته فهو على خاصة غيره أجور(٨٤) •

والعـدالة : لمـا كانت بها يملك خلة التسـاوى فهى اذا صارت له صورة اكتسب بهجة الهية فالتساوى (من الوحدة ، والوحدة هى التى اليها الشوق ، وعليها وله الخلق)(٨٥) •

الحلـم : يحليه ، بحلية ربانية ، والحلم اذا اتخذه سلوكا له ، قرب ،

---

(٨٢) مثالب الوزيرين : ص ٣٥٠ •
(٨٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٧ •
(٨٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٦ – ٩٧ •
(٨٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٧ •

وخدم ، وحمد ، هذا فضلا عن انه بالحلم يترقى لأنه (من الخصال المرقية للبشر عن صفات النوع)(٨٦) ٠

والحلم كفضيلة أخلاقية للانسان يعتبر من أرقى ما يتصف به البشر ، اذ وصف الرحمن به نفسه ثم أسبغه على الانسان ومعرفة فضل الحلم يجب الاهتمام به ٠ والاستكثار منه (فان الحلم سكينة الهية ، وحلية ملكية ، وقنية عقلية ، وقد أطلقه الناموس الحق على الله عز وجل ، فما ظنك بما ينعت به رب العالمين ، خالق الخلائق أجمعين ، ثم ينعت به بشر خلق من الماء والطين ، وأبرز لعيون الناظرين ، تبارك الله رب العالمين)(٨٧) ٠

الكرم : وبه قوام الانسان فى نفسه ، وعليه مداره مع بنى جنسه(٨٨) ٠

الرأفة : وهى تثنى اليه أعناق الجبابرة(٨٩) ٠

الجود : وبقدر طاقة الانسان يكمله جوده الكمال اللائق به(٩٠) ٠

ويربط التوحيدى بين التحلى بالفضائل وطلب السؤدد من هذه الفضائل الأخلاقية : الكرم - الصبر - الحلم - والبذل والعطاء ٠

ولا بد من طرح الحقد وكف السفاه ، وقضاء الحقوق وأيضا بعث المحبة فى القلوب(٩١) ٠

ويصل اهتمام التوحيدى بالفضائل الى درجة أن يؤيد شراء حسن

---

(٨٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٧ ٠
(٨٧) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ٤٣٠ - ٤٣١ ٠
(٨٨) الاشارات الالهية : ص ٩٧ ٠
(٨٩) الاشارات الالهية : ص ٩٧ ٠
(٩٠) الاشارات الالهية : ص ٩٧ ٠
(٩١) مثالب الوزيرين : ص ٦٥ ٠

السيرة بالمـال - فعنده ان الأفضل للانسان أن يدفع عن عرضه ، وسمعته ، ومكانته ، من أن تذم أو تذكر بسـوء ، ويذكر بعض الشـعراء الذين هجوا من منعهم ، وهنا يبدو التوحيدى وكأنه يؤيد الابتزاز ، ويبحث عن الظاهر الذى رفضه من قبل ، ويترخص ، فما قيمة خلق معلق بقول قائل ؟ ولكنه وهو يستشهد بأثر الهجاء على العرب حتى البـكاء ، يفسر ذلك بانه لشرف نفوسـها ونزاهتها عن كل ما يتخون جمالها ويعيب فعالها(٩٢) • ولذلك فهو يجد ان طلب الثنـاء شرعى ، بل ان من رغب عنه فقد رغب ملة ابراهيم وذلك (لأن الله تعـالى أخبر أنه سـأله ذلك ، وما سـأله الا بعد أن أذن له ، وما أذن له الا بعد أن علم انه الخلق الاسنى ، والاختيار الأعلى ، والطريقة المثلى فقال (واجعل لى لسان صـدق فى الآخرين) وقال (وباركنا عليـه فى الآخرين) •

الانتحـار : ويتناول التوحيـدى الانتحـار من زاوية أخلاقية ، وقد شغل مفـكرنا بهذا الموضوع كما مر فسـأل فى دهشة عن السبب الذى يدفع بالانسـان الى أن يختار الموت ، ولكنه هنا ينظر الى الموت اختيارا باعتباره موقفا أخلاقيا ، وهو يقص علينا هذه القصة فيقول (شاهدنا هذه الأيام شـيخا من أهل العلم ساءت حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه ، ومقت معارفه له ، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومـد حبلا الى سـقف البيت ، واختنق به ، ففاتت نفسـه فى ذلك ، فلما عرفنـا حاله جزعنا ، وتوجعنا ، وتناقلنا حديثه وتصرفنا)(٩٣) •

ثم يعرض لنا ما دار حول هذا الموضـوع من نقاش ، ثم يعرض لرأيين ، أحدهما : يؤيد الشـيخ المنتحر فيما فعل ويجله لفعلته ، اذ يجد فيها عمل

---

(٩٢) مثالب الوزيرين : ص ٦٢ •
(٩٣) المقابسات : ص ١٩٦ •

الرجل ، وكبر الهمة . والرأى الثانى : يأخذ بموقف الدين من الانتحار وخلاصة هذا الرأى ان الرجل قد تخلص من شقاء ليذهب الى شقاء أعظم فلم يكن من الصواب أن يميل الى جانب الطبيعة لما ضاقت نفسه بالحياة ، بل كان يجب أن يسمع لصوت العقل ، وهو الموافق للحكمة وللوحى ، وذلك ان الله هو مالك هذه الأعضاء التى هى للانسان ، فلا يحق له أن يفرقها ، انما وجب عليه بوصفه ساكنا لهذا الهيكل أن يطيع من أسكنه فيه (وجعل عليه أجرة السكنى بعمارة المسكن ، وتنقيته واصلاحه وتصريفه فيما يعينه على السعادة فى العاجل والآجل)(٩٤) .

---

(٩٤) المقابسات : ص ١٩٨ .

نقـــد :

هذا هو مجمل آراء التوحيـدى فى المسـائل الأخلاقية ، ولا يخرج مفـكرنا عن المفاهيم القـرآنية ، مع تأثره ببعض الاتجـاهات اليونانية ، وخاصة الأفلاطونية ، شـأنه ذلك شـأن الفلاسـفة الاسـلاميين ، وشأن مسـكويه ، الذى ربما حاول أن يقدم مذهبا ، فوضع آراء شتى من النظريات اليونانية والمفاهيم الاسـلامية ، وان لم يفلح فى التوفيق بينها من حيث التفاصيل(٩٥) . كما إنه (قد جعل للدين أثره الكبير فى تقويم الأخلاق والوصول للسـعادة)(٩٦) . ان ان التوحيـدى للأسف لم يمهله القـدر ليكتب رسـالته فى الأخلاق لنحـكم كيف كان سيعرض لمذهبه فى الأخلاق، ولكن مما سبق عرضـه نتبين ملامح هذا المذهب ، ونرى أمامنا مشـكلتين رئيسيتين :

أولا ـ المشـكلة الأولى :

وهى حول العلاقة بين الخلق والخلق ، وبالتالى مدى مسـئولية الانسان عن فعله الأخلاقى ، فقوله ان الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللفظية(٩٧) من جهة ، ثم سـؤاله فى الهوامل من جهة ثانية فى المسألة (٢٣) عن حسـد الفاضـل العاقل لنظيره مع علمه بشـناعة الحسـد وقبح اسمه ، وعلمه بأنه مذموم فى كل عصر وكل أخلاق ، وكذلك عندما يطرح سـؤالا آخر مرتبطا بهذا السـؤال وهو (ان كان هذا العارض لا فكاك لصاحبه منه ،

---

(٩٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسـلام أبو ريده ، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(٩٦) محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسـلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية ، ص ١٠٦ .

(٩٧) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

لانه داخل عليه ، فما وجه ذمه والانحاء عليه ، وان كان مما لا يدخل عليه ، ولكنه ينشئه فى نفسه ، ويضيق صدره باجتلابه ، فما هذا الاختيار ؟(٩٨)٠ ثم يكمل تساؤلاته عن المعرفة والأخلاق (وهل يكون من هذا وضعه فى درجة الكملة أو قريبا من العقلاء)(٩٩) ٠

المشكلة الثانية :

وهى هل الأخلاق معرفة ؟

وقد مر فى الكلام عن رأيه فى الفلسفة تعجبه ممن يدع دراسة الفلسفة ثم يسلك سلوكا لا أخلاقيا وقد قال التوحيدى أن من الأخلاق ما يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال ، وبالجملة يمكن أن يتبدل ويتغير ، والثانى صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه(١٠٠) ٠ هذا بالاضافة الى تركيزه على أثر التربية والنشأة ، ولكنه فتح الباب أمام الاختيار لقوله بضرورة سعى الانسان ومحاولته ، اذ عليه ألا ييأس من اصلاح ما هو مستطاع ليأسه من اصلاح ما هو غير مستطاع(١٠١) ٠ وبالتالى فالاختيار موجود وعلى الانسان قدر من المسئولية هنا ، ولكن المنظور الفكرى العام للتوحيدى يجعل الانسان بين التسيير والتخيير ، وربما كان هذا موضع نقد للتوحيدى ، اذ أنه عندما أراد أن يصور المواقف الأخلاقية فى صور حية من خلال الصاحب ، وابن العميد وغيرهم كان قاسيا فى الثلب ، والنقد ، ولم يترك فى معظم الأحيان مجالا للاعتذار ، ولو بالطبع ، الذى هو صورة للنفس لابرائه منه كما أشار ،

---

(٩٨) الهوامل والشوامل : ص ٧٠ ٠
(٩٩) الهوامل والشوامل : ص ٧٠ ٠
(١٠٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ١٢٨ - ١٢٩ ٠
(١٠١) المقابسات : ص ٨٦ ٠

ولكن ربما كان هذا فى نظر التوحيدى أيضا موضوعا للنقد الأخلاقى ٠

وفى المشكلة الثانية وهى هل الأخلاق معرفة ، فقد وجدنا التوحيدى كما مر يعجب ممن يفخر بدراسته للفلسفة ثم يسلك سلوكا لا أخلاقيا أو يستبيح قتل النفوس ، وسقراط كان يرى ان الفضيلة يمكن أن تتعلم وفى هذه القضية أكثر من جواب ، وقد (شغلت هذه المسألة الفكر اليونانى فى القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد ، وأجمع الكل على ان الفضيلة يمكن أن تتعلم ، لكنهم اختلفوا فى الوسائل الى تعليمها(١٠٢) ٠

وقد ناقش هذه القضية دكتور بدوى فى كتابه (الأخلاق النظرية) فى فصل عنوانه (هل يمكن تعلم الفضيلة)(١٠٣) ، ثم أورد تلخيص جنكليفتش للموقف بقوله (وبالجملة هل تعلم الفضيلة ، أو لا تتعلم ؟ والجواب كلا الأمرين معا ، وفقا لما نقصده ؟ ان الجواب عن هذا السؤال سيبقى بالضرورة مترددا ان الفضيلة لا تعلم لانه لا شئ جوهريا يتعلم ، فالمرء يتعلم حسن المعاملة ، ولكنه لا يتعلم حسن الحركة ، ويتعلم الأدب politesse لا الرقة delicatesse ، ويتعلم تعازى التماسيح لا صدق الدموع وتلقائية التعاطف ، وأن يريد ، وأن يبكى ، وأن يحب كلها فى نفس الوضع من هذه الناحية ٠ انها أمور ينبغى أن يشاقتها الانسان ، أمور لا تحدث بحسب الطلب والتوصية ، ولا يغنى عنها أى مجهود عقلى أو أية دراسة)(١٠٤) ٠

---

(١٠٢) عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ١٥٧ ٠

(١٠٣) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٥٧ - ١٦١ ٠

(١٠٤) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٦٠ - ١٦١ ، وانظر ايضا فى رأى جانكلفيش V. Janklevitch فى هذا الموضوع ، يحيى هويدى ٠ مقدمة فى الفلسفة العامة ٠ الطبعة السابعة ، ص ٣٦٨ ٠

وقد جاء رد أرسطو علي هذا من قبل ، فيجيب برأيه هذا علي تساؤل التوحيدى ودهشته ، اذ كان سقراط قد سأل فى هذه المسألة المشهورة (هل يعقل أن يختار المرء الرذيلة بملء ارادته ، وقد أدرك انها رذيلة ؟ فيجيب : ان نعم لان العلم وحده لا يحرزنا من اقتراف الاثم ، كما مر ، فقد نكون علي يقين من سوء الفعل ، ولكننا نختاره مع ذلك ، لان الاختيار معناه ان بوسعنا انتخاب أحد الوجهين ، والا لم يكن المرء المبدأ المحرك لأفعاله ، أو فاعلها ، وهو ما يتنافى مع مفهوم التبعة الأخلاقية)(١٠٥) .

---

(١٠٥) ماجد فخرى : ارسطو المعلم الأول ، ص ١١٩ - ١٢٠ ، وأنظر فى ذلك ايضا وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٦١ .

مصدر الأخلاق :

أما عن مصدر الأخلاق أو الالزام الأخلاقى عند مفكرنا فهو الدين ، ويضيف العقل ، والعلم ، ولا غرابة فى ذلك اذ ان التوحيدى مفكر مسلم أولا ، ولكن لا ننسى موقفه من الفلسفة بوصفها طريقا من طرق الوصول الى الحقيقة ، وان جاءت بعد الدين ، فالعقل بعد الوحى ، نعم ، ولكنه أيضا له طريقه ، وهو يقول (والعمود الذى عليه المعول والغاية التى اليها الموئل فى خصال ثلاث هن دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضائل وأصول مصالح الخلق فى المعاش ، والمعاد ، وهن : الدين والخلق والعلم . بهن يعتدل الحال ، وينتهى الى الكمال ، وبهن تملك الأزمة ، وينال أعز ما تسمو اليه الهمة ، وبهن تؤمن الغوايل ، وتحمد العواقب ، لان الدين جماع المراشد والمصالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع ، والعلم رباط الجميع ، ولأن الدين بالعلم يصح ، والخلق بالعلم يطهر ، والعلم بالعمل يكمل)(١٠٦) . وهو هنا يعنى العقل حيث هو مناط التكليف الشرعى ، أما الفعل الذى هو تعبير عن الفكر الفلسفى فقد دعا الفلاسفة الى الخلق القويم ، وحث على الفضائل ، والسعادة عند هؤلاء ، تكمن فى (رفض الشهوات والاحسان الى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد ولا طلب جزاء ولا استحماد)(١٠٧) .

ومن هنا يتجاوز التوحيدى فى كلامه عن الأخلاق ، مجرد الوعظ والارشاد والتقرير ، كما تجاوز مجرد ذكر الحكم والأمثال القصيرة وهو

---

(١٠٦) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

(١٠٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

ما راج في الشرق حيث ان الشرق موطن الحكم والأمثال(١٠٨) ·

وقد رأى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى الفكر العربى قصورا عن النظر الفلسفى فى الأخلاق(١٠٩) · وذهب الى (أن العقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين الا بعد أن وضعت لهم · وانتحالا فى أغلب الأمر أمثال ، وجمل حكيمة قصيرة ، عنى بايرادها كثير من كتب (الملل والنحل) · وفيما أورد أبو حيان التوحيدى وأستاذه أبو سليمان السجستانى)(١١٠) · الا أن الدكتور أحمد محمود صبحى يتحفظ حول هذا الرأى ، فهو لا يذهب لمخالفة آراء الباحثين فى ان الفكر الاسلامى لم ينتج فلسفة أخلاقية ، وانما يأتى التحفظ باضافة عبارة (بالمفهوم الأرسطى للأخلاق)(١١١) ·

ولا مجال لمناقشة هذه القضية الهامة ، ولكن لعل العرض السابق للأخلاق فى فلسفة التوحيدى قد أثار هذا الموضوع ، وما زال الحقل بكرا فى هذا الموضوع ، وخاصة بعد ما أشار اليه الدكتور صبحى من أن النسق الأرسطى الذى يستبعد صدور الأخلاق عن عقائد أو ميتافيزيقا ليس هو النسق الوحيد ·

---

(١٠٨) عبد الرحمن بدوى : مقدمة (الحكمة الخالدة ـ جاويدان خسرو) ، تحقيق وتقديم دكتور بدوى ، ص ٧ ·

(١٠٩) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ١٥ ·

(١١٠) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الحكمة الخالدة ، ص ٧ ·

(١١١) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ١٩ · وانظر : حامد طاهر ، المرجع السابق ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ، وانظر أيضا : ماهر عبد القادر محمد على ، مقدمة نقدية لكتاب مابوت · مقدمة فى الأخلاق · ترجمة ماهر عبد القادر ـ (٣) موقف المسلمين من الأخلاق وقضاياها ، ص ٢٣ ـ ٢٨ ـ ومن هنا نرى أهمية دراسة هذا الموضوع ·

الموقف من الفحش أخلاقيا وفنيا :

ساد قول الفحش في عصر التوحيدى ، وذكر مفكرنا كثيرا من ألوان الفحش فى كتبه ، وقد أخذ عليه ذلك(١١٢) • فكيف نفسر هذا في ضوء فلسفته الأخلاقية وموقفه الصوفى ؟

نعم ذكر التوحيدى الفحش فى كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الامتاع والمؤانسة) ولكن التوحيدى فى ذلك لم يكن منفردا فى عصره ، بل كان هذا شائعا فى أدب ذلك العصر ، ولم يكن أمرا مستغربا ، ولا مستهجنا اجتماعيا ، بدليل ما ورد فى (الامتاع والمؤانسة) فى مجلس الوزير وفى حضرة من حضر ، مع أن الوزير فيما يذكر التوحيدى كان متدينا فقد قال (ونظرت اليه وقد دمعت عيناه ورق فؤاده وهو ـ كما تعلم ـ كثير التأله ، شديد التوقى ، يصوم الاثنين والخميس ، فاذا كان أول رجب أصبح صائما الى أول يوم من شوال وما رأينا وزيرا على هذا الدأب وبهذه العادة لا منافقا ولا مخلصا ، وقد قال تعالى (انا لا نضيع أجر من أحسن عملا)(١١٣) •

وقد ورد الفحش فى كتب التوحيدى على ألوان فمنه ما هو جنس صارخ حتى ليصعب ذكره فى هذا المجال (١١٤) ومنه ما هو فحش دينى كقوله (فى النبيذ شيء من الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) والنبيذ يذهب الحزن)(١١٥) • ومنه أيضا ما هو أخلاقى يصور واقعا

---

(١١٢) أحمد أمين : مقدمة البصائر والذخائر ص د •
(١١٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٧٩ ، والآية من سورة الكهف رقم ٣٠ •
(١١٤) البصائر والذخائر : ص ٤٦ ، والامتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ص ٥٥ •
(١١٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٥٥ •

أو مفهوما جديدا للعشق أو غيره وذلك كذكره لقول ابن سيرين (كانوا يعشقون من غير ريبة فكان لا يستنكر من الرجل أن يجئ فيحدث أهل البيت ثم يذهب ، قال هشام : ولكنهم لا يرضون اليوم الا بالمواقعة)(١١٦) .

ويظهر من الأمثلة السابقة أن هذا الفحش كان تصويرا للواقع ، وهو لون من ألوان الأدب الشائع فى ذلك العصر لا يمكن تجريمه فنيا اللهم الا فى ضوء الأيديولوجية التى تحكم هذه الحضارة ، ألا وهى الفكر الاسلامى ، وقد عدد الأستاذ أحمد أمين الأسباب وراء الفحش فى بعض كتب التوحيدى ، مقدما ثلاثة :

الأول شيوع الفحش فى العصر (فنحن اذا قلنا : ان الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة ، لم تبعد عن الصواب)(١١٧) .

والسبب الثانى ان أبا حيان كان فيما يظهر مكبوتا جنسيا . والسبب الثالث افراط الناس فى المجون فى عصره ، والواقع ان السبب الثانى ليس هناك دليل عليه .

أما عن قوله (وربما كان يظن أن وجود هذه الناحية فى كتبه تسبب لها الرواج ، وتجعل الناس يقبلون عليها ، وربما ناله من ذلك خير مادى . ولكنه يظهر انه لم ينجح فى ذلك أيضا)(١١٨) .

ولا يمكن فهم هذا الرأى الا اذا اعتبرنا أبا حيان يعيش فى عصر

---

(١١٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٥٦ .

(١١٧) أحمد أمين : مقدمة البصائر والذخائر ، ص هـ .

(١١٨) المرجع السابق : ص هـ .

الطباعة ، وحقوق المؤلف ، (مع انها مهضومة أو غير مضمونة على الأقل في العالم العربي حتى الآن) .

وكان التوحيدى يسوق أحيانا الفحش ليؤكد قيمة كما ذكرت أو فكرة ومن ذلك على سبيل المثال ذكره لهـذه الرواية عن العشق (قال الأصمعى : قلت لاعرابى : هل تعرفون العشق بالباديه . قال : نعم ، أيكون أحد لا يعرفه . قليت : فما هو عندكم ؟ قال : القبلة والضمة والشمة قلت : ليس هو هكذا عندنا . قال : وكيف هو ؟ قلت : أن يتفخذ الرجل المرأة فيباضعها . فقال : قد خرج الى طلب الولد) ولكن يجب أن أشير الى أن التوحيدى لم يكن بذلك خارجا عن حدود الدين ، لأننا نجد هذا في كتب المرحلة الأولى والثانية مثل ما فى (البصائر والذخائر) وفى (الامتاع والمؤانسة) ولكننا نجد ذلك يختفى تماما في (الاشارات الالهية) مثلا ، وان كان موضوع الكتاب يفرض ذلك الا أن المنحى الروحى للتوحيدى أيضا قد تغير كلية ، وهو كذلك يرفض الفحش صراحة فى (مثالب الوزيرين) وان كان سابقا حسب الترتيب الزمنى الذى أشرت اليه لكتاب (الامتاع والمؤانسة) الا أن رفضه للفحش يأتى من حيث هو دلالة على سلوك أو معتقد . وبالتالى فهو يرى من هذه الزاوية عدم اتفاقه مع الدين ، فهو اذ ينكر على الصاحب بن عباد مصاحبته لأهل المجون والفسق ، وبعد أن يعرض الحديث يذكر فيه شعرا خارجا ، يستنكر أن يكون هذا ممن يمكن أن يكون عماد الدين ، وناصر الاسلام والمسلمين ، ثم يقول (والويل له ثم الويل لمن يتولاه وينصره)(١١٩) ، وهو فى مجال استنكاره لكلام الصاحب باعتباره متناقضا مع دعواه بالصلاح والتدين

---

(١١٩) مثالب الوزيرين : ص ١٤٤ .

يظهر رفضه لهذا الاتجاه في قول الفحش فيقول (أفهـذا كلام من يدعو الى الله ، ويحب أن يستجاب له ، ويجرى على طريقته ، ويكون ذريعة بين الله والعبد ؟ هذا عافاك الله باللعنة أولى ، وبالبراءة منـه ومن أصـحابه أحق ، ما أقل حياء هؤلاء ، وأشد تكاذبهم ومكابرتهم)(١٢٠) .

فكيف نفسر ما يبدو على انه تناقض فى هذا الموقف ؟

١ — هـل أقول انها الضرورة الأدبيـة فى طبيعة كتـاب (الامتاع والمؤانسة) التى أملت عليه ذلك ؟ ولكن ألا نكون بذلك قد تجاوزنا حدود الضرورة اذ أن فحشه انما يأتى صريحا ومباشرا ؟ ، أو ان ذلك صدق فى التدوين ؟

٢ — أو أقول انه انما قال طلبـا للارضاء ولطلب المعـاشرة ، وهـو ما جعله أحيانا يبذل نفسه حتى الاساءة لشخصه وكرامته ، أو أن (الامتاع والمؤانسة) كان تسجيلا لحوار لم يكن التوحيدى فيه يملك الا الاجابة على ما يطلب منه ؟

٣ — أو أن التوحيدى ينكر الفحش من حيث هـو سلوك ، أو دعوى لمفهوم أخلاقى وان كان يقبله فى عرضه كدليل على واقع معاش ، فكما عبر عنه فى (الامتاع والمؤانسة) عبر عنه فى (مثالب الوزيرين) تدليلا عـلى فساد من أراد اظهار فسادهم ؟

وأيا كان الأمر فلا شـك أن الموقف محـير بعض الشىء ، ويمكن أن نفسر ذلك بأن التوحيدى قد قبله وسجله فى « الامتاع والمؤانسة » ولكنه استنكره فى (مثالب الوزيرين) لما يفيده ذلك فى اظهار فساد الصاحب .

---

(١٢٠) مثالب الوزيرين ، ص ١٤٤ .

ولكن عندئذ ربما أبدو أقرب الى الحكم الموضوعي أرى انى أكون قد ظلمت التوحيدى والأقرب من ذلك القول بأن التوحيدى فى « الامتاع والمؤانسة » كان تحت الضرورة ، والاحساس بالخوف والقلق الذى يدفعه الى طلب الرضا عنه من الوجهاء ، ليشعر بالأمان الذى يفتقده فى بلاطهم ، ولكنه من ناحية أخرى تحت الاحساس الصوفى أو الدينى العميق يرفض الفحش ، وهذه عموما محاولة لاكتشاف ما يبدو تناقضا ولكن أيا كان الأمر فيجب أن (نقرر أن الذى يراجع آثار الكتاب فى ذلك العصر يقتنع بأنهم لم يكونوا فى الأغلب رجال حشمة ووقار ، وانما كانوا يفضلون الصراحة العابثة فيما يقولون وما يعملون)(١٢١) ٠

ولكن التوحيدى يوضح وجهة نظره فى هذا الموضوع ويعرض أسباب ذكره للفحش وله فى ذلك رأى نفسى وفكرى وهو أن ذلك جزء من التجربة الانسانية لا غنى عنها الا بتقصى الفهم وتبلد الطبع ٠ يقول : (اياك أنه تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل ، الجارية على السخف فانك لو أضربت عنها جملة لنقض فهمك وتبلد طبعك ، ولا يفتق الفعل شىء كتصفح أمور الدنيا ، ومعرفة خيرها وشرها ، وعلانيتها وسرها)(١٢٢) ٠

وربما بدا هذا فى باب فلسفة الفن أدخل ولكنه أيضا موقف أخلاقى

---

(١٢١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع ، ج ١ ص ١٥٧ ٠

(١٢٢) البصائر والذخائر : ص ٤٩ ٠

الفصل السابع

تصوف التوحيدى

- التصوف والصوفية والتوحيدى
- الناس تشغل عن الطريق
- الدنيا من منظور الصوفى
- تعريف التصوف
- ألفاظ الصوفية - واصطلاحاتها
- الولاية والأولياء
- الكرامات
- العبودية
- الشرك
- التوسل بالأولياء
- التسليم لله
- الانسان والله
- الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى
- معالم الطريق الصوفى عند التوحيدى
- التصوف والاغتراب
- نقد ورأى

تصوف التوحيدى

موقف المفكر من الثقافة والفكر كمشروع حياة ، أو كجزء من مشروعه الوجودى ، أهم دلالة على مدى أصالته ، وتفاعله مع موضـوعاته ، أيا كان الفرع الذى يمارس فيـه هـذا النشاط الانسانى المميز ، وقـد نجـد من المفكرين من يستغرق الفكر والثقافة وقته ونشاطه ، ومع ذلك نجد هـذا أيضا مدخلا أو سبيلا لمشروع آخر كطلب الوجاهة ، أو الشهرة ، أو تحقيق كسب مادى بوصفه أغلى أمنية وأعلى قيمة يسعى وراءها ، ولكن من المفكرين من يعتبر الفـكر فى مشروعه سبيلا أو أسـلوبا ليحيا الوجـود بأغزر ما يمكنه ، واختيارا لتحقيق أكثر امكانياته ثراء ، وقد تأتى الأشياء الأخرى نتيجة لازمة ، حيث ان الفعل والتحقق نفسـه يظهر فى المجتمـع وبـين الناس ، دون تعلق بسطحيات وتفاهات الشكل ، أو سخافة التعلق بشهرة بلا قيمة أو تقدير ، ودون ابتذال لقيمة ، أو تنازل عن حريته .

ولذلك اذا قال التوحيدى أنه انما كتب ما كتبه للناس ولطلب المكانة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم(١) . نصدقه ولكن بحذر ، وليس فى هذا مغالاة أو شطط فى التفسير ، ولكنه واقع يصدقه التوحيدى نفسه عند التحليل ، أو النظرة المتأملة ، فاما انه أراد أن يستمتع بنتائج مادية لهذا كله ، أو أنه كان يأمل فى حياة أطيب ، أو أقل قسوة مما لاقى ، فلا شك فى ذلك ، ولكن المهم أن علاقة التوحيـدى بالفكر والكتابة لم تكن علاقة بحرفة ، بل كانت علاقة حياة ، وعلاقة بهدف وغاية ، واختيارا لتحقق

---

(١) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٨ .

امكانياته ، وانجاز مشروعه ، وممارسة حريته ، ولعل ذلك كان هو الأمر الوحيد الذى يتجه نحوه بحرارة ايمانا بجدواه ، فحتى مع ادراكه لطباع الناس ، والواقع الاجتماعى ، وأساليب التزييف فيه ، فقد أفسد عليه صدقه الفنى ذلك الادراك وتجربته الانسانية والفكرية الفريدة هى التى شلت يده وقدراته عن حسن الاستفادة بفهمه للواقع من حوله ، ولم يكن عجزه فى ذلك الا سيطرة روح الفنان على الحرفى ، والانسان على ابن السوق ، والمفكر على السياسى المراوغ ، فقد كان فكر التوحيدى بحق هو حياته ، فان وجدناه يكتب لهذا أو لذلك ، أو بناء على طلب هذا الوزير أو ذاك الوجيه ، فان ما كتبه يظل رغم ذلك تعبيرا عن فكره ٠

التصوف والصوفية والتوحيدى

وقد كتب مفكرنا فى التصوف ، وعبر عن اعجابه بالصوفية ، الذين صحبهم منذ سنوات مبكرة من عمره ، ولكن كتابه (الاشارات الالهية) جاء تتويجا لكتاباته عامة ، وكتابته الصوفية خاصة • فقد انتهى الى التصوف منهجا وطريقا ، وعبر الاشارات أصدق تعبير عن زفرات نفسه ، تعبيرا يجمع بين عقله المتفتح وروحه المتطلعة الى أسمى وجود ، وجاء الاشارات ، وكأنه يوميات مريد فى الطريق يسجل لنا معاناته النفسية ، ومحاولاته المستمرة مع نفسه الجامحة لترويضها على أن تقطع طريق المجاهدات ، وليخرج بها من مطامعها ، ورغباتها التى استذلته بطاعته لها ، وانقياده لهواها ، ومن هنا فالعنصر الذاتى فياض وغالب فى هذه المناجاة •

ومن هنا كان الاعتماد على النص أمرا هاما الى أبعد الحدود ، لأن الصياغة الأدبية نفسها بما تحوى من دلالة واشارة ، لا تنفصل عن المعنى الفكرى أو النظرى الذى تصوره ، بل ان الفكرة وحدها لا تشى لنا بكل ما تحمل الجملة من معنى ، ولذلك فسوف أذكر عددا من النصوص لتوضيح فكره ، وبيان السمو الروحى فى اتجاهه الصوفى •

وأشير الى أن تصوف التوحيدى لم يكن تصوفا لمجرد عجز ، أو نظرة متشائمة أو هزيمة فى دنيا الناس ، لأنه لم يكن من أصحاب التواكل ، أو الدعاوى السلبية الدخيلة على التصوف الاسلامى الحق ، واذا كانت معانى التسليم قد ترددت عنده كثيرا فليس فى هذا عجز أو قعود ، أو تواكل يؤدى الى سقوط التكليف • والقعود عن طلب الرزق(٢) •

(٢) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٩ •

انما هـــو يقصد ما يذهب اليه كل تصوف اســلامى حق ، حيث (لا يعنى ترك التدبير ، ترك التصرف فيما وجه العبد فيه وأبيح له ... كيف ... ومن طعن على التكسب فقد طعن على السنة ، ولمن طعن فى ترك التكسب فقد طعن على التوحيد ... فترك التدبير ترك الأمانى)(٣) . أو أن القول الفصل فى ذلك بحق كما يقول ابن عطـاء الله (انه لا بد لك من الأسباب وجودا ، ولابد لك من الغيبة عنها شهودا فأثبتها من حيث أثبتها بحكمته ، ولا تستند اليها الا لعلمك بأحديته)(٤) ... وكذلك لم يذهب شيخنا الى القول بسقوط الشريعة اذا كشفت الحقيقة(٥) .

وكذلك كان موقف أهل التصوف الاسلامى الحق . فالكلاباذى يؤكد اجماعهم على أن جميع ما فرضه الله فى كتابه وما جاء فى سنة رسوله هـو فرض واجب وحتم لازم على كل عاقل ، ولا يجوز التفريط فيه ولا التخلف عنه من أى فرد من الناس ، وعلى أى وجه ، وان بلغ أعـلى المراتب وأعـلى الدرجات وأشرف المقامات ، اذ لا مقام للعبد تسقط معه آداب الشريعة ، من غير عذر مما جاءت به أحكام الشريعة وأجمع عليه المسلمون ، ثم أنه اذا كان الانسان أشرف مقاما ، فان ذلك أحرى به أن يكون أكثر اجتهادا ، وأخلص عملا وأكثر توفيقا(٦) .

وان الجهل قد شاع بين بعض مدعى التصوف ، فظنوا أن تصـوفهم خير من فقه الفقهاء بحجة أن النبى كان أميا لم يتعلم من صحيفة ولا كتاب ،

---

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب ، جـ ٢ ص ٦ .

(٤) ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق ، موسى محمد على ، عبد العال احمد العرابى ، دار التراث العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٤٣ ، وأنظر أبو الوفا التفتازانى ، ابن عطاء الله وتصوفه ، الفصل الأول ، ص ١٢١ — ١٤٥ .

(٥) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ٤٠٥ .

(٦) أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٧٥ — ٧٦ .

وانما تعلم بنور بصيرته ، فليس هناك حاجة اذن الى الفقه الذى يستعمل الفروض غير الواقعية ، ويستخدم حيلا بقصد الخروج من الأحكام(٧) .

وقد ذكر الأستاذ أحمد أمين هذه الفئة ونسبها الى التصوف ، ولكن الحقيقة فى كتب التصوف غير هذا ، فالسراج الطوسى فى (اللمع) يعرض لموقف الصوفية الحق ، وهو على عكس ما ذهب اليه هؤلاء ، وأعنى انه يتفق والشريعة ، ويجل طبقات الفقهاء اذ (بهم يحفظ على المسلمين حدودهم)(٨) وطبقات الصوفية لم يرفضوا الفقه ، ولم ينقدوا أصحابه .

ويقول الطوسى (ثم ان طبقـات الصوفية أيضا اتفقوا مـع الفقهاء أصحاب الحديث فى معتقداتهم وقبلوا علومهم ، ولم يخالفوهم فى معانيهم ورسومهم ، اذا كان ذلك مجانبا للبدع ، واتباع الهوى ، ومتوطا بالأسـوة والاقتداء ، وشاركوهم بالقبول والموافقة فى جميع علومهم)(٩) .

والى هـذا ذهب الكلاباذى أيضـا ، فهو يقرر انه اذا كانت علـوم الصوفية هى علوم الأحوال ، والأحـوال مواريث الأعمال ، فانه لا يرث الأحوال الا من صحيح الأعمال ، وأول تصحيح الأعمال : أن يعرف الانسان علومها التى هى علم الأحكام الشرعية ، وذلك من أصول الفقه وفروعه ، بل يؤكد أن أول ما يلزم العبد هو (الاجتهاد فى طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه أو وسعه طبعه ، وقوى عليه فهمه)(١٠) .

أقول ان هذه الحقيقة من أوليات التصـوف الحق ، وهى الأساسيات

---

(٧) أحمد أمين : ظهر الاسـلام ، جـ ٢ ص ٧٧ .

(٨) أبو نصر السراج الطوسى : اللمع - تحقيق - عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور ، ص ٢٧ .

(٩) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٢٨ .

(١٠) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

التى أكد عليها أهل التصوف ، أعنى اهتمامهم واحترامهم لفقه والتفسير والعلوم الشرعية ولذلك يؤكد عماد الدين الأموى أن الصوفية دخلوا مع هؤلاء فى علومهم فى الحديث ، وأصول الدين وعلم الفقه (فالبداية فقهية والنهاية صوفية ، ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث ، ولم يحط بما أحاطوا به فانه يرجع فيما وقع له من المسائل الى العالمين بأحكام أفعال الجوارح الظاهرة ، وهم أصحاب العلوم الظاهرة . والصوفية يلزمون أنفسهم بالأخذ بالأغلظ والأشق من أقوال العلماء فى المسائل الخلافية)(١١) . ومفكرنا يقول عن الشريعة (الشريعة مأدبة الله للعباد)(١٢) وعن السنة يقول انها (حلية الديانيين) .

التوحيد : حياة النفس

المعرفة : الفوز بالقدس(١٣)

ومن هنا فتصوف التوحيدى اسلامى ملتزم لأنه (تصوف دارس متعمق ، ومؤمن سليم العقيدة ليس فيه خروج عن الدين أو المألوف)(١٤). وقد أشار ياقوت فى (قائمته لكتب التوحيدى) الى أكثر من كتاب للتوحيدى فى التصوف - كتاب الاشارات الالهية جزءان ، كتاب الرسالة فى أخبار الصوفية ، كتاب الرسالة الصوفية أيضا(١٥) ، وقد أشار الدكتور عبد الرازق محيى الدين الى أن الرسالة الصوفية هى نفس الرسالة

---

(١١) عماد الدين الأموى : حياة القلوب فى كيفية الوصول الى المحبوب ، بهامش قوت القلوب ، ج ١ ص ٢٦٦ .

(١٢) الاشارات الالهية : ج ١ تحقيق وداد القاضى ، ص ٢٣٧ .

(١٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧ .

(١٤) محمد عبد الغنى الشيخ : ج ١ ص ٤٠٩ .

(١٥) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ٧ - ٨ .

فى أخبار الصوفية أو نظيرتها(١٦) ووافقه على ذلك الدكتور عبد الأمير الأعسم(١٧) ٠

وأشار أيضا الى أن تصوف الحكماء وزهد الفلاسفة الذى ذكره البعض للتوحيدى (هو الآخر من اختراعات المتأخرين وهو قريب لأن يكون تحريفا لعنوان (رسالة فى اخبار الصوفية)(١٨) ٠ وقد تميز كتاب (الاشارات الالهية) بوصفه عملا خالصا للتوحيدى من حيث الفكر والأسلوب . فالتوحيدى انما يكتب فيها رسائل ، على شكل نجوى صوفية ، وهو فى التصوف بالكامل ، ويتميز عن كل كتب التوحيدى الأخرى ، وفيه يظهر (التنغيم الموسيقى الجميل الناتج من تقسيم الجمل الى فقر قصيرة متناسبة الطول)(١٩) ٠ فهو فى الاشارات قد خلص تماما لاتجاهه الصوفى ، وقد استخدم ٠ شأن الصوفية ٠ رموزا ، واشارات ، وأسلوبا ايحائيا روحيا ٠

وقد ذهب عبد الرازق محيي الدين الى انه ربما كان أسلوبه فى الاشارات هو الذى جعل البعض يطعن فى عقيدته (أعنى به الأسلوب الرمزى الغامض الحاشد بالاشارات والألغاز ، والذى يكون عادة عرضة للنقد ، ممن لم يألفوا عبارات المتصوفة)(٢٠) ٠

واذا صح ذلك فيكون قد جاء عن سوء فهم ممن طعن فى عقيدته أو سوء قصد ، وذلك لأن للصوفية ألفاظهم ، وانفرادهم عمن سواهم كشأن كل طائفة من العلماء ، وفى ذلك يقول الامام القشيرى (اعلم أن من المعلوم

---

(١٦) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٥٥ ٠
(١٧) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان ، فى كتاب « المقابسات » ، ص ٨٢ ٠
(١٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان ، فى كتاب « المقابسات » ص ٨٣ ٠
(١٩) عبد الواحد حسن الشيخ : أبو حيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية ، ص ٣٣٧ ٠
(٢٠) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٤ ٠

ان كل طائفة من العلماء لهم ألفاظا يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم ، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصفة فى الوقوف على معانيهم لأنفسهم والاجماع والستر على من يأتيهم فى طريقتهم ، لتكون معا فى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم اسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم)(٢١) .

ففى الاشارات اذن تميز فى الأسلوب ، وفى الموضوع ، والمنهج ، فمن حيث الموضوع نجده قد خصصه كاملا للتصوف ، ومن حيث المنهج كان روحيا خالصا فى شكل مناجاة ، وفيه من السمو الروحى ، ولهفة الشوق الصوفى ولوعة الحب الالهى ، وصدق التائب ، وحرقة الندم ، والرغبة الجامحة فى طلب الوصول ، ومحاولة الوقوف على الأعتاب ، بغية السماح ، وطلب العفو ، وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهب الى استبعاد نسبة كتاب (الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) الى التوحيدى ، أو على الأقل يعتبر هذه النسبة موضع شك كبير ، لأن فى الكتاب نبرة صادقة تكشف عن ايمان عميق بالله ، وفيها استسلام مطلق لوجهه(٢٢) .

وربما كان من الضرورى أن نبين الرأى فى بعض المشكلات المتعلقة بموضوع التصوف قبل الكلام عن تصوف التوحيدى .

---

(٢١) أبو القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، ص ٥٢ ، طبعة محمد على صبيح .

(٢٢) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٢ ، وانظر : محمد عبد الغنى الشيخ ، أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٤٠٩ .

أولا : مصدر التصوف الاسلامى ٠

ثانيا : هل التصوف مخالف للعقيدة الاسلامية ، أقصد للقرآن والسنه ٠

وقد قال الباحثون الثقاة رأيهم فى المشكلة الأولى ، أعنى مصدر التصوف ٠ وخلاصته ٠ ان مصدر التصوف اسلامى فى أساسه وان تداخلت عوامل أخرى بعد ذلك(٢٣) ٠

والتأثر لا يلغى الأصالة ، والمشكلة الثانية تتعلق بالأولى وتابعة لها ، وقد أكدها كذلك الصوفية أنفسهم ، حيث أكدت كتب التصوف ـ مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى ـ واللمع للسراج الطوسى ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، والرسالة ، للقشيرى ٠٠٠ الخ ٠

وقد تأثر التوحيدى بالصوفية ، وتعلق بهم ، وقدر الاتجاه الصوفى وفهمه ، وقد صحب الصوفية منذ سنوات مبكرة من عمره (فما قارب الثلاثين من عمره ، الا وهو من تلاميذ (جعفر بن محمد بن نصير الخلدى) أحد أعلام التصوف فى ذلك التاريخ)(٢٤) ٠

وقد مر أثر أساتذته ـ السجستانى ـ والعامرى ـ عليه ويقول حسين مروة (وكان من تقائض شخصيته انه ظل بين النزعة الصوفية ونشدان الحقيقة الفلسفية طوال حياته يتجاذبانه فى مثل صراع أو مأساة ، فطورا يستخلصه التصوف ، وطورا تستأثر به الفلسفة ، وطورا يحار بينهما ، فلا هو بالمتصوف محضا ، ولا هو بصاحب للفلسفة وحدها ٠ وكل مؤلفاته

---

(٢٣) انظر : أبو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصور الاسلامى ، ص ٢٩ ـ ٦٤ ، ص ٤٤ ، وانظر : عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصوف الاسلامى ، ص ٤٨ ٠ وأيضا ، جورج قنواتى ، تراث الاسلام ٠ تصنيف شاخت وبور ورث ، جـ ٢ ص ٢٢٧ ٠

(٢٤) عبد الرازق محيى الدين : ص ٢٢ ٠

انعكاسات لهذا الصراع بين ذينك النقيضين)(٢٥) • ولكن اذا صح ذلك فى كل كتب التوحيدى فالاشارات استثناء وان لم يخف الأثر الفلسفى ، ولكنه ضمن اطاره الصوفى • وقد عبر التوحيدى عن ندمه للوقت الذى قضاه بعيدا عن أهل التصوف ، ولكنه فى الاشارات عاد الى التصوف ، دامع العينين محزون القلب ، شاكيا ، باكيا ، يأمل فى الله ، مترددا ومتوجسا ، ومع ذلك يصفو ويتجه بكله الى الله ، وفى اتجاهه ونجواه الصوفية ، يكبر الأمل ، وتعلو نبرات الندم ، وحرارة الدعاء •

وفى حاله هذه يجد نفسه غارقا فى النعم ، بل لا يشهد الا النعم ، وانما مرد ذلك كله الى حكمة الله الخافية ، ولذلك يقول (واستيقن أنه لا حرف ، ولا كلمة ولا سمة ولا علامة ولا اسم ، ولا رسم ، ولا ألف ولا ياء ، الا فى مضمونه آية تدل على سر مطوى ، وعلانية منشورة ، وقدرة بادية ، وحكمة مُخبورة ، والهية لائقة ، وعبودية شائقة ، وخافية مشوقة وبادية معوقة)(٢٦) •

ولما كان الزمان لا يسعف الانسان ليقف على حقيقة هذا كله فهو ينصحه قائلا (فاتزر حاطك الله ، بالانكماش ، وارتد بالجهد ، واكتحل بالسهر ، واغر بالفكر ، وحرم على بالك أن يلم به الهوينا والفتور)(٢٧) •

وقد عاد للتصوف بعد رحلة طويلة فى دنيا الحياة الاجتماعية والثقافية ، وبعد بحث واخفاق فى مجال النجاح الاجتماعى ، وان لم يكن ذلك هو الدافع الحقيقى - كما مر - وراء اتجاهه الصوفى الذى نلمح

---

(٢٥) حسين مروه : تراثنا كيف نعرفه ، ص ١٩٦ - ١٩٧ •
(٢٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥ •
(٢٧) المرجع السابق : ص ٥ •

بوادره منذ وقت مبكر ، وهو يصف حاله فيقول (فأما حالى فسيئة كيفما قلبتها لأن الدنيا لم تؤاتنى لأكون من الخائضين فيها ، والآخرة لم تغلب على فأكون من العاملين لها)(٢٨) ٠

وقد وصل الى التسليم الكامل ، وكف عن التساؤل ، واتجه الى الحكمة الخافية وراء ما غاب عن الانسان ، ثم راح ينظر فى نفسه وحاله ، ليرى ظاهره وباطنه ، حيث اشتد الاشتباه عليه ، فهو فى أحدهما متلطخ تنطخا لا يقربه من أجله أحد ، وفى الآخرة متبذخ تبذخا لا يهتدى فيه الى رشده وهو وقد اختار الطريق الصوفى فليس له الا الصدق مع النفس ، واكتشاف ما بها ، ليعود الى الطريق الذى تركه وندم عليه ، ولذلك فأول شىء يفعله هو أن يكاشف نفسه ، فيقول : (ونح على نفسك نوح الثكول ، وكاشفها مكاشفة النصوح العقول ، وافتتح أمرها بأن تفطمها عن عاداتها وتكظمها على جرتها ، وتخدمها مستخدما لها ، فاذا صرخت عليك فاضحة لك ، فامتهنها صائنا لها ، وذللها طالبا لغيرها ، وأنسبها الى عثرتها واستر عليها ما فى طيها)(٢٩) ٠

وهو يشرح حاله ويواجه نفسه بهذه الحالة ، ويدرك بشعور التائب ، ما يصاحبه من يقظة ، وندم ، وبعين المحب الذى يسعى لتخليص ما فى نفسه من شوائب ، وهو على طريق المحبة يقول (وأما سرى وعلانيتى فممقوتان بعين الحق ، لخلوهما من علامات الصدق ، ودنوهما من عوائق الرق ٠ وأما سكونى وحركتى فآفتان محيطتان بى ، لأنى لا أجد فى أحدهما حلاوة النجوى ، ولا أعرى فى الآخرة من مرارة الشكوى ، وأما انتباهى

---

(٢٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨ ـ ١٩ ٠
(٢٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١١٢ ٠

ورقدتي ، فما أفرق بينهما الا بالاسم الجارى على العادة ، ولا أجمع بينهما الا بالوهم دون الارادة . وأما قرارى واضطرابى فقد ارتهننى الاضطراب حتى لم يدع فى فضلا للقرار ، وغالب ظنى انى قد علقت به ، لأنه لا طمع لى فى الفكاك ، ولا انتظار عندى للانفكاك ، أما يقينى وارتيابى ، فلى يقين ، ولكن فى درك الشقاء ، فمن يكون يقينه هكذا ، كيف يكون خبره عن الارتياب وأما تقاعسى وانتصابى ، فقد وضح لك فى عرض شهودى وغيابى ، ومنظوم اطنابى واسهابى)(٣٠) .

واذا كان التوحيدى قد أكثر من الشكوى من الخلق ، والبهم ، فلقد شعر بندم على ذلك فيقول (الى متى نشكو الى خلقه وليس لنا معاد الا اليه)(٣١) .

فهو يستنكر من نفسه اساءة الظن بالله والتوكل أو الالتجاء الى سواه ، ويستنكر كذلك الكذب معه سبحانه وهو أعلم بنا منا ، ويستنكر الاعتصام بغيره وهو أقرب الينا من حبل الوريد(٣٢) . فهذا الندم أقرب الى مقام التوبة وهو (أول مقامات السير للطالب ، وهو عبارة عن قلب حال الطالب وتغيره كما انها بداية لحال جديدة) .

وهذا الندم الذى يعبر عن توبته ، ورجوعه عن كل ما لا يرضى الله ، وكل ما يبعده عن مولاه ، يصوره فى صورة استنكار لحاله فيقول (الى متى نعبد الصنم بعد الصنم كأننا حمر أو نعم ، الى متى نسىء ظننا به ولم نر خيرا الا منه ؟ الى متى نشكو الى خلقه وليس لنا معاذ الا اليه ؟ الى متى

---

(٣٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٩ .
(٣١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠ .
(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠ .

نشرد عنه ، ولا قوام لنا الا به ؟ الى متى نكذبه عن أنفسنا وهو أعلم بنا منا ؟ والى متى نعتصم بغيره وهو أقرب الينا من حبل الوريد ؟ الى متى نثق بسواه وهو لنا نجاة ؟ الى متى نختان أنفسنا كأنا على رشد أو غبطة ؟ الى متى نستحى من طول ما لا نستحى ؟ الى متى نقول بأفواهنا ما ليس فى قلوبنا ؟ الى متى ندعى الصدق ، والكذب شعارنا ودثارنا ؟ الى متى نتمادى فى الغواية وقد فنى العمر بليلنا ونهارنا ؟ الى متى نتنافس بذكره ، وزنانيزنا فى أوساطنا ؟ الى متى نخلد الى الدنيا وقد دنا منها رحيلنا ؟ الى متى نستظل بشجرة قد تقلص عنا ظلها ؟ الى متى نبتلع السموم ونحن نظن أن الشفاء فيها ؟)(٣٣) .

وهو يدعو نفسه ويحثها للعودة الى الله ، والاقبال عليه ، والسؤال منه ، وطلب الرضا والرحمة ، والأمل فى عفوه ، فلعله سبحانه يتجاوز عن الخطأ فى العمل والتجديف فى القول ، ولكنه يؤكد فى نفس الوقت ان ذلك منوط بارادته تعالى ، ومشيئته ، فهو الذى يسهل اللياذ به اذا أراد ، وهو الذى يفرغ على القلوب محبته متى شاء ، فهو الذى يهدى ، ولذلك يفزع مفكرنا الى مولاه داعيا (وعود جباهنا السجود لك ، وقلوبنا الفكر فيك ، وأرواحنا الشوق اليك ، وجوارحنا القيام على طاعتك)(٣٤) .

وانما يطلب ذلك بانعامه سبحانه بحروف ربوبيته ليخلص له لأنه تعالى اذا شاء قرب وأدنى ، واذا شاء طرد وأقصى (انك اذا شئت قربت وأدنيت ، واذا شئت طردت وأقصيت ، لك المشيئة التى لا تطاول بها والعزة التى لا تغالب عليها ، والقدرة التى لا تجارى فيها ، والحكمة التى

---

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٠ .
(٣٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١ .

لا يبلغ منتهاها)(٣٥) .

ولكن في نفس الوقت وهو يأمل فيه سبحانه ، يحذر نفسه والانسان وهو في الطريق لأن الخافي أكثر من البادي ، والحكمة تستر الكثير ، والارادة لله وحده ، وليس سعي الانسان وحده كافيا ، فلا الطلب يكفي ولا الاسترحام يعني حلول الرحمة ، ولا قرع الباب مؤد بالضرورة الى الدخول ، ولا البكاء موصل لا محالة الى الرضى (ففي الغيب عجائب ، وفي العجائب أيضا عجائب ، كيف لا يكون هذا ، والاستدراج قائم مع اللحظات ، والتلبيس جار مع اللمحات ... الخ)(٣٦) .

فمشكلة الانسان في هذا التصوير الذي يقدمه هي الضياع ، والحيرة والوحشة ، والمعاناة ، والانسان حائر لأنه يشعر بالوحشة ، لعلمه بأنه في دار مخالفته سبحانه ، أما أنسه بنفسه فهو لغفلته عما فاته منه تعالى ، وحيرته بسبب ما يراد منه سبحانه له ، وأما تسلطه على نفسه ، فلأنه بذلك سعى لهلاكه باليد عند التناول ، واللسان عند القول ، والعقد عند الفكر ، فطريق الانسان بذلك محفوف بالمخاطر ، ولذلك وجب أن يطلب النجاة بالله ، فهذه الحياة قذرة وأحواله فيها متسخة(٣٧) ، وعلم الانسان بحاله لا ينفع وحده ، كما أن جهله لا يضر لأن ذلك كله (لقدرة صادرة عن غيب مشيئة ، والمشيئة نافذة ، وارادة على شهادة قدرة ، ولحكمة خافية في آفاق المملكة)(٣٨) .

ويلخص التوحيدي السبب الرئيسي وراء مأساته وسقوطه في كلمة ،

---

(٣٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١ .
(٣٦) الاشارات الالهية : ص ٢٢ .
(٣٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥ .
(٣٨) الاشارات الالهية : ص ٢٣ .

ألا وهى (الطمع) فحاله هذه التى وصل اليهـــا عجيبة وهمته فى الهمم غريبة ، فظاهره منتثر لا يملك منه شيئا ، وباطنه متسعر لا يجد له فيئا ، وهو كمثل المصاب بالبرد الجالس فى موضع العفـــو بالشمس فى الشتاء الممنوع عن نوال ما يطلب وما يتحرق ، اليه أو كأنه القاصد المحجوب عن قصده(٣٩) ، كل ذلك كما يقول لأنى :

أطعت مطامعى فاستعبدتنى ولو أنى قنعت لكنت حرا(٤٠)

(والبيت لأبى العتاهية) . فكأن التصوف طريق للحرية الانسانية ، يتحرر الانسان به من مطامعه التى تستعبده ليحقق العبودية لله ، وهى التى تحرره أو تعتقه ، ولذلك اتجـــه الى التصوف وأهله ، وهم هـؤلاء الذين أنشأهم الله بين عباده واختصهم بلطائفه وهدايته ، وجعلهم أعلاما لمن أراد أن يهتدى الى بابه ، وينيخ رأحلته بفنائه ، وذلك ليهبوا من فضـــل الله ما وهبهم الله ، ويمنوا عليه من بعض ما من به سبحانه عليهم(٤١) ، وهـو لذلك يوجه الخطاب لهم فيقول (أحبائى على القرب بالتصافى ، وعلى البعد بالتوافى)(٤٢) .

وهو فى عودته الى أهل التصوف وقلبه قريح ، وفؤاده جريح ، وهو يبكى بعده عنهم ، ويعود بحنينه الجارف الى ذكراهم ويشكو فقدان الأنس ، وحلول البلاء ، وسد الطريق ، ليتذكر ماضيه معهم ، وما كان فى سمرهم والأنس يقربهم ، وجمال خدمته لهم ، ودلاله بحضرتهم(٤٣) .

---

(٣٩) الاشارات الالهية : ص ٣٠ .
(٤٠) الاشارات الالهية : ص ٣٠ .
(٤١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١ .
(٤٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥ .
(٤٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٦ - ٣٧ .

ويصرح التوحيدى بل ويؤكد انتماءه اليهم فيذكر ما كان معهم ويذكر انتسابه اليهم واعتماده عليهم ، ويتحدث عن فضلهم ، وذكرهم لمن سأل بهم ، واذا سألناه ما الذى حصله منهم فى رحلته هـذه ؟ ، كان جوابه (حصلت مكنون الغيب فى الشـهادة ، وكسبت عزيز الحال فى مرجو السعادة ، وغنيت بهم غنى لا أخاف بعده الفقر ، ظاهرى الاستقلال بكل وارد ، وان حنى الظهر ، وباطنى الاستكمال بكل شارد ، وان خفى على أهل العصر • استنار صدرى بمعرفته ، ونطق لسانى بتوحيده ، وصفت أطرافى لخدمته ، والتطم ضميرى بأمواج محبته ، فاكتنف أطرافى بوادى احسانه ولطفه ، فما يسنح لى سانح الا وفيـه آية من آيات كرامته ، ولا يبرح بارح الا وعليه علامة من علامات بره ورأفته ، ان قلت فهو مصحوب قلبى ، وان أمسكت فهو ساكن سرى ، وان قدحت فهو الذى يهدى ، وان غرست فهو الذى ينمى ، وان سألت فهو الذى يغنى ويعطى ، وان سكت فهو الذى يعيد ويبدى ، وان شكرت فهو الذى يفيد ويزيد ويسدى ، فهذا آخر ما قطعت عليه قولى ، على انى ما بلغت معشار ما عندى)(٤٤) •

ومع الندم والتوبة لابد من الاستغفار ، ولذلك يقـول (أستغفر الله من زلة أبكتنى دما ، وأستقيله من عثرة أوردتنى سقما ، وأسترحمه لعبرة قتلتنى ندما أو سدما)(٤٥) ، ولذلك فهو يرجوه تعالى أن يوفقه ليكون هو المقصد وحده (اللهم اكفنا مئونة قول لا تراد به ، وغائلة معنى لا تصح فيه ، وغب أمر لا تكون عنده)(٤٦) •

هذه الأيام التي عاشها بعيدا عن هدى الدين الحق ، والتوكل الصحيح

---

(٤٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٨ ـ ٢٩ •
(٤٥) الاشارات الالهية : ص ٧٢ •
(٤٦) الاشارات الالهية : ص ٧٣ •

على الله ، والمذلة لغيره ، بكل ما فيها من مهانة تجعله يصرخ قائلا : (ها أنا أصرخ وأقول : يا كيد الزمان ويا نكد الأيام ، عوجا على رسم جسمى فخذا حظكما منه بقسمى ورسمى ، فما لكما فى ساحة هواى له مسكن ولا مربع، ولا لكما فى حل عقــد حبى له مأمول ولا مطمــع • فنابذانى وخالفانى وحاربانى ، فما لكما منى الا ما تريان ، وليس لكما عندى الا ما تسمعان • يا نسيم روح الاجتماع ، انصر مودعا بأطيب لذة الشكوى ، تبــاعد مغربا ان شئت أو مطلعا • يا حلائل النجوى أخرمى ••يا بوازع القلب أسلمى•• يا نيران الهجر توقدى •• يا مضــاجع البلوى تمهــدى •• يا غاية المنى تباعدى •• يا مقادير الدهر تراقدى •• يا حلاوة الهوى أمرى •• ياعاذلتى على جنوبى اهدئى عنى وقرى •• يا مناهل العيش تكدرى •• يا معــارف الغيب تنكرى • يا حسرات القلب تحرقى •• يا أستار الضمير تهتكى •• يا معالم الأنس بيدى •• يا عقب الهوى زيدى ثم زيدى ، يا مصائب الدنيا اقصدينى وانزلينى •• يا عجائب الدهر والأيام تعجبى منى ! أترى بردت غليلا طالمـا عهدته يغلى ؟ أترى قضيت دينا طالمـا تقضى به مطلى ؟ أترى بلغت غاية نزعت اليها بجورى وعدلى ؟ أترى تخلصت من معدن ضاق على بعضى وكلى ؟ أترى وصلت الى من أفنيت له عمرى فى حلى ورحلى ؟ أترى أشفى غليل من أفنيت له عزى وذلى ؟ والله المستعان • أخشى والله مالى من هذا القول الا عناؤه ، ومالى من هذا المعنى الا هباؤه ، ومالى من هــذا المد والجزر الا غثاؤه)(٤٧) •

ولكن مع كل هذه الحسرة ، وكل هــذا النــدم ، فالأمل فى عفو الله ورحمته لا يفارقه ، ولو كان الانسان قد وفى الحياء من الله ما وقف أمام الله متلوثا بلطائخ الدنيا (ولكنا على ذاك نعيذ أنفسنا من اليأس من رحمتك • لأنك حظرت ذلك علينا ، ودعوتنا الى حسن الظن بعفوك والى جميل عقباك فى آخر أمرك)(٤٨) •

(٤٧) الاشارات الالهية : ص ٧١ ــ ٧٢ •
(٤٨) الاشارات الالهية : ص ١٣٨ •

الناس تشغل عن الطريق

ومن أهم الأشياء التى تشغل عن الطريق ، الخلق ، وخاصة اذا اتجه اليهم أو عول عليهم ، ففى ذلك ضلال عن المقصد الاسنى ، لأنهم (شغل فى شغل ، وما شغل أحد بالخلق فوصل الى الحق ، لأنهم لا يدعون أديما الا فروه ، ولا صحيحا الا عروه ، ولا نابها الا شروه ، ولا هاربا الا قروه ، ولا خليطا الا مروه ، ولا جديدا الا كروه ، والبلوى عظيمـــة ٠ وحسبك أنهم يشغلون صاحب الدنيا عن الدنيا ، فكيف يتركون صـاحب الدين مـــع الدين)(٤٩) ٠

فلا خير فى الناس ، بل ان الصبر على البؤس معه تعالى أمتـع من النعمة مع غيره (الهى لا خير فى خلقك ، فكن لى أنت بما أردت : فالصبر على البؤس معك أمتع من النعمة بتعرض غيرك)(٥٠) ٠

وكذلك يقول (فلان يصيبك هو خير أن ينعمك سواه)(٥١) أى أن المصيبة منه تعالى على ما تبدو خير مما تبدو نعمه على يد الخلق ٠

والتوحيدى فى (الاشارات الالهية) يوجه الحديث تارة الى نفسه ، وتارة الى آخر يعظه ، وتارة الى من يعتبره شيخه ، وتارة يناجى ربه ٠

ولعله كان يقصد نفسه فى الحالات التى يتوجه فيهـا الى غيره سـواء كان هذا الشخص له وجود حقيقى أم لا (وأغلب الظن انه شخص خيالى ،

---

(٤٩) الاشارات الالهيه : ص ١٦٨ ٠
(٥٠) الاشارات الالهية : ص ١٤٠ ٠
(٥١) الاشارات الالهية : ص ١٢٥ ٠

أعنى أنه (الأنت) الضرورى كيما يتم الحوار النفسى أو المناجاة ، فهو مجرد اختراع أدبى Fiction Litteraire (٥٢) .

وليس أدل على أن التوحيدى كان على الأقل يتمثل نفسه وحاله من قوله (يا قوم ماذا أقول لكم ، وكيف أعرض نصحى عليكم ، وما أنتم فى الحقيقة مرادى ، بل أنا ذلك المراد ، وأنا الحاضر ذلك الناد ، وأنا القـادح لذلك الزناد ، وأنا المنتجع لتلك المهاد ، وأنا الخاطب لذاك الرشاد ، وأنا المقيم على نفسى أولئك الاشهاد)(٥٣) .

ويؤكد ذلك أيضا قوله (فما لى فى غشك أرب ، ولا لى فى ذلك عز ، انما أنا أنت ، لأن تنبيهى لك تنبه منى بك ، وتعريفى اياك تعرف بى فيك ، فكلامى وان كان لك فهو لى ، وسماعك وان كان بك فهو بى ، واذا اشتركنا فى المراد الأقصى فليس ينبغى أن يتقصى ، بل التسهل أرد علينا ، وأرجع بالفائدة)(٥٤) .

عاد التوحيدى اذن الى التصوف فى خشوع يبحث عن الحكمة ، بعد أن لم يبق لأهله مسكن الا خرب ، ولا ماء الا نضب ، ولا متاع الا بار ، ولا حى الا مات ، وهو يريد أن يعرف الأعمال وآفاتها ، والأحوال وعاهاتها والأخبار والأسرار ، ويلهج بالبحث فى الملكوت ، يريد أن يفهم عما كمن فى الشاهد ، وما لاح فى الغائب ، لم يترك شيئا الا وسأل عنه — سؤال العابد المتوجه — كيف برز بقوالب القدرة ، ونشأ عن سوابق العلم ؟ وماذا كان مقصده فى كل ما فات ، فاذا كان مقصده هذه الدنيا المشئومة أو مباهاة غيره ، والتفوق

---

(٥٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٣٣ .

(٥٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٧١ .

(٥٤) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣ .

عليه ، فقد أخطأ اذن الطريق ، وأبعد عن الحضرة الالهية . فالطريق الصحيح والنجاح الأكيد فى أن يكون مقصده ذكر الحق (واشتياق الى محل القرب ، والتقاط لما ينشر من العين المنبثة فى الخلق)(٥٥) .

فبهذا وحده ينال الرضى ، ويذهب عنه الاكتئاب ، ويقرب حتى يرضى ، وشيخنا يرثى لحاله ، ويحدث نفسه فى أسى بالغ على ما كان منه ، ولم يكن شيخنا شريرا ، وانما كان لسخطه ونقده عين الفنان المفكر الساخط . ولم تكن نزعة شر ، ولم يكن الا لماحا ذكيا وهو يحاول أن يعمم موضوع الثلب ليبحث عن قاعدة أخلاقية ، فقد كان فى غضبه بريئا ، طيب النفس ، وان كان مجروحا ، دامى العينين ، وليس أدل على حيرته من كلامه عن العلاقة بين الانسان والله ، بكل ما فيها من توتر وبعد سحيق لا يمكن تداركه بين المحدود واللامحدود . أقول أنه مع ذلك كله يستشعر نسائم القرب الى أبعد حد حتى ليرى نفسه ويشعر وكأنه طفل فى حضرة الأب الحنون ، وأنه اليه وحده ينتسب ، كما انه عليه وحده يتوكل ، ولذلك يقول (لك من الله نسب أصح من نسبتك الى أبيك ، فاحفظه فانه ينفعك)(٥٦) . ويقول (من اتبع هواه فقد عبد غير الله)(٥٧) . فهو اذن لا يقطع الأمل ، وانما يلبى تلبية موحد .

وهو يفسر تجربته بأنها ابتلاء الهى . بقصد أن يتوجه للخدمة فى نهاية أمره ، والنص التالى خير دليل وتأكيد لهذا المعنى - اذ يصور نفسه وقد شعر بالوحدة ، وكأن هناك حديثا من الله اليه ، وكأنه تعالى يواسيه بذلك ، فيشعر بيد العناية ترعاه حتى فى فقره وبلواه ومحنته ، وتدخر

---

(٥٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥١ .
(٥٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧ .
(٥٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧ .

له ثواب ذلك كله ، وراء هذه الحكمة وهذا الابتلاء مصلحته ، والقصد منه خيره وفلاحه ، يقول متصورا أن الله تعالى يخاطبه : (بعينينا تقلبت فى فقرك وصبر ، وبمشهد منا صبرت على بلواك ومحنتك ، ونحن سبكناك فى اختلاف أحوالك لتصلح لخدمتنا فى آخر أمرك ، لم يغب عنا شأنك ، ولم يخف علينا سرك وعلانيتك • لقد مضغت فى محبتنا الحنظل المنسل ، واقتحمت الجمر المسعر ، وغرقت فى البحر الأخضر ، وآويت الى المزابل ، وأصبحت كلا على كل كاهل • منعك خلقى الكسرة والحشفة وحرموك الخرقة والفضلة ، وابتذلوك بأعينهم ، وآذوك بألسنتهم ، وطردوك من أقبيتهم ، وحقروك بقلوبهم ، ونفروا منك لما قربت ، وتهللوا بسببك لما بعدت ، وسخروا منك عند قولك ، وأهانوك عند سكوتك ، أنفوا من مؤاكلتك ، وكرهوا أن يصلوا معك الى جانبك • وكنت اذا دعوتهم لم يلبوا ، واذا حدثتهم لم يجيبوا ، واذا سألتهم لم يسعفوا ، واذا حضرت مجلسهم لم يفسحوا)(٥٨) •

وكأن التوحيدى يصفى نفسه من كل ما علق بها من ضروب الحزن والكدر ، والألم ، وما علق بها من ظلم الناس واهاناتهم ، اذ لا يليق به وهو يتوجه الى الله ، أن يكون فى نفسه شيء ، وقد مر بنا موقفه من مسألة الرزق حيث اعتبرها مسألة المسائل وبسببها الحد ناس ، وتحدث عن حاله فى الصداقة والصديق (والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى الى جنبى من يصلى معى)(٥٩) • أقول كأنه أراد أن يدع كل ما فى نفسه ليصفو ، ولذلك يتصور المولى يوجه له الخطاب تعليقا على النص السابق فيقول : (كل

---

(٥٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٢ •

(٥٩) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ •

بذلك كان منا بمسمع ومرأى ، لم ينطو عنا منه خردلة ، ولا ذرة ، فقد اختبرنا صبرك ، وعلى ذلك أجرينا أمرك ، ومن أجله ، رفعنا لك ذكرك ، ووضعنا عنك وزرك » ، فلا يهمنك ما كان ، فقد أمضيت الى عز جوارنا ، وصرت مكرما لدينا ، مصطفى عندنا ، حكمك نافذ فى مكنا ، وقولك متبول على خلقنا ، وأملك مبلوغ باذننا ، ولولا ما تجرعته من جزع البأساء والضراء لوجهنا ، ما كنت اليوم تصير الى حظيرة قدسنا .. انما أخفيتك عنهم صيانة لك ، وشغلتهم عنك توفيرا اليك ، وعاتبتهم مع ذلك بسببك ، وقلت لهم : لم تحقرون أوليائى بالجهل ، ولم تزدرونهم بالكبر)(٦٠) .

فالتوحيدى بذلك يفضى لنفسه بأمله الأكبر ، ويجد فى ذلك تعويضا لكل ما فات ، فأما وقد هزم فى دنيا الناس ، فلا يرضى أن يهزم نفسيا ، وفى نفسه نزوع واستشراف الى عالم الملكوت ، وتعلق بالملأ الأعلى ، صاحبه طوال حياته ؟ ولذلك يمكن القول أن التصوف (فى هذا الباب من أدب أبى حيان ليس سوى تعبير عن قلقه الجامح وحنينه اللاهف الى السمو بنفسه عما أرغمته عليه ظروف حياته من حالات الضعف البشرى تجاه الحاجات المادية الملحة التى عانى منها مأساة حياته)(٦١) .

وفى هذا الرأى درجة من الصواب ، فظروفه وحياته لعبت دورا بالطبع فى اتجاهه نحو التصوف فى آخر حياته ، ولكن استعداده النفسى ، ورؤيته الفكرية لعبت دورا أساسيا فى هذا ، بل لعلى لا أبالغ ان قلت انها هى الدافع الأساسى وراء هذا الاختيار ، وفى تأكيده المعنى السابق لنفسه ، أى ان العناية الالهية ترعاه ، وان الحكمة الالهية وراء كل ما لاقى من

---

(٦٠) الاشارات الالهية : ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦١) حسين مروة : تراثنا كيف نعرفه ، ص ٢٠٣ .

(٦٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

عذاب ، كان من أجله ، وقـــد ادخر له ثواب الصبر عليـه ، يقول (فأما أوليائي ، فقد قطعوا أيام الدنيا بالصبر ، وانتهوا الى بالطهـــارة ونالوا المنى • وأما أنتم فأوقرتم ظهورهم بالاثم والعدوان ، وأعظمتم الاساءة الى أنفسكم بالمنع والحرمان ، فهلموا الينا بالمعـــذرة ان كانت لكم ، وهاتوا حجتكم ان كانت معكم ، والا فبعدا وسحقا لأمثالكم)(٦٢) •

ولكنه فى هذا يحيا قلقه ، ويعبر عن حيرته ، ويصور هـــذا التوتر الذى يعيشه فيقول (فدائى من دوائى وعلتى من طبيبى ، وبلائى من نعيمى، وفنائى من حبيبى ، وهذا لأنى فرغت من ظاهر قد حشى بالشرور الى باطن قد غشى بالغرور ، فلم يكن فى هذا مقنع ولا الى ذاك مرجع)(٦٣) •

وهذا التوتر الذى يعيشه ، لا يرى منه مهربا ، وهـــو يهرب الى الله وقد سلم الأمر كله له سـبحانه ، ثم ان هذا جزء من الطبيعة الانسانية فى عالم الدنيا ، بلاد الفناء يقول (وكيف نبرأ من هذه الأمراض ، وقد نبتنا فى معادن البلاء ، ودعينا فى بلاد الفناء ، « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص »)(٦٤) ، (٦٥) •

وهو يعلق بعد ذلك مفسرا (هـــذا صحيح ، لا محيص بالصبر ولا بالجزع ، ولكن بلطف من عنـــد من كان به الجزع وله كان الصبر ، فانه اذا بدت ذرة من عنـــايته أغنت عن الجزع والصبر وطمست آثار الحجة والعذر ، ورفعت من هذا القطر الى القطر ، فاستنارت الأشياء المظلمـة ، واستبانت الأمور المبهمـــة ، وتحللت العقـــود المبرمة ، وتسلت النفوس

---

(٦٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٥ •

(٦٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٥٥ •

(٦٥) سورة ابراهيم : آية رقم ٢١ •

المغرمة)(٦٦) ٠

ويؤكد التوحيدي على أن لأهل التصوف أسرارهم ولغتهم الخاصة وعلى الانسان أن يحاول الصعود الى هذه الآفاق ، ولكن عليه أن يقترب بحذر لأن لهم سرهم ومناجاتهم في خلواتهم ، ومن دنى بجهل أسرارهم احترق احتراقا يعود منه رماداً(٦٧) ، وهو يفعل ذلك ويقترب من هذا العالم ، ويتشبه بهم ويخاطب مولاه (اللهم لولا اغفاؤك عنا في وصفك ، ولولا سترك علينا في ذكرك ، ولولا رفقك بنا في الدعاء اليك لكنا هالكين)(٦٨) ٠ ثم يفسر ذلك بقوله (لأنا نصفك صفة العارفين ونعبدك عبادة الجاهلين ، ونذكرك ذكر الحاضرين ، وننساك نسي الغائبين)(٦٩) ٠

ولذلك فهو يرجو أن يعلمه الله الاسم الأعظم ليدعو به ممجدا ، ويقترب به مقدسا ٠ ويلخص مطلبه الأكبر في دعوته : (فبتفردك الا أفردتنا ، وبعزتك الا عززتنا ٠ الهنا ، انا نقول ما نقول عن عي وحصر ، ونتطاول ما نتطاول عن قماءة وقصر ، ونطلب ما نطلب عن حاجة وفقر)(٧٠) ٠

---

(٦٦) الاشارات الالهية : ص ٥٥ ٠
(٦٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٦ ٠
(٦٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ ٠
(٦٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ ٠
(٧٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ ٠

الدنيـــا من منظوره الصوفى

فأما وقد ندم التوحيدى على ما فاته من صحبة أهل التصوف ، وتاب ورجع عن طلب الدنيا والالتجاء الى الخلق ، فقد بين أن الدنيـا لا تستحق الندم عليها ، ولا الحسرة على ما فاته منها ، فهى من جهة دار فناء زائلة ، ومن جهة ثانية فان ما كان لحكمة أرادها الله ، يقول (طهر نفسك من الحرقة على فائت الدنيا ، وقدس نفســك من الأسف على ما لم ترزق فى الأولى ، وتطامن لحــكم الحق وان شــق عليك ، فان ذلك أنهض بك وأشــد لاستقلالك)(٧١) ٠

وعند مفكرنا ان خير الأدوية ما نجع ، وخير الـكلام ما نفع ، وخـير الاخوان من ردع(٧٢) ٠

ويرى شيخنا ان الدنيـا مذمومة عند الجميـع ، فهى مذمومة عند من طلبها ووجدها ، وعند من طلبهـا ولم يجــدها ، فهى دار فانية وزائلة ما حمدها أحد(٧٣) ٠ وملذات الدنيا كلها لا تصمد لتقويم أو نقد ، فجامع المـال ، والمشتهر باللهو واللعب ، والساعى فى الشر والفساد ، والشاكى ربه للخلق لقلة رزقه ، كل هؤلاء يرى التوحيدى ان حصيلتهم الحقيقيـة خواء وقبض الريح ، ويبدو شيخنا وكأنه يؤنب نفسه فى قوله (يا شاكيا ربه الى خلقه بقوله : رزقى قليل ، وحظى نزير ، وحالى قاصرة ، وحاجتى متصلة ، لا تفعل ، واستيقن أنه ناظر لك فى حالتى عسرك ويسرك)(٧٤) ٠

---

(٧١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٣ ٠
(٧٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٤٣ ٠
(٧٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧١ ٠
(٧٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧٢ ٠

والانسان لن يحقق شيئا ولن يصل لشىء ، الا اذا حقق عبوديته لله ، فاذا فعل ذلك ، فقد عرف أن الله هو المولى ، وليس للعبد الا أن يثق فى مولاه ، ويعرف انه له سبحانه فيه مراد ، فلا مناص للعبد الا التسليم ، ولا طريق له الا بترك الانشغال بالدنيا . فاذا كانت الدنيا هى هذه القاسية الفانية فكيف الطريق ؟ انه (اغفاءة عن هذه الدنيا الجافية الغليظة القاسية القادرة الفانية الفاجئة النكدة)(٧٥) . لذا فالتوبة واجبة فى كل حال ، يقول (ولا تترك التوبة فى كل حال مستظهرا)(٧٦) .

والدنيا عنده أشبه بالمرأة العجوز الشمطاء السليطة ، المتحكمة ، بل هى أجنى على الانسان من مثل هذه المرأة ، فعلى الانسان أن يطلقها ثلاثا . ولا يرى شيخنا فيها الا النكد والحزن ، ويرى فى تركها الراحة ، فاذا فقد الانسان السراء فيها كفى مئونة ضرائها ، واذا فقد فرحها كفى مئونة ترحها ، وهكذا حتى يخلص منها وما هى الا (ذات غدر وفكر ، ومحال ونكر ... أما ترى أهلها كيف يركضون فى ميادينها فرحين ، ثم انهم يصيرون حديثا قبيحا بعد حين ، أما ترى الزاهدين فيها كيف يعتقون من رقها ، وكيف يستريحون من أرقها ، وكيف ينجون من جمراتها ، وكيف يقيمون فيها صابرين ، ثم يرتحلون عنها خالصين)(٧٧) .

بل انه ينظر اليها ، نظرة الى عدو ، ولذا فاذا ظفر الانسان بها عليه أن يذبحها (ومتى ظفرت بها فاذبحها ، فانك ان لم تذبحها ذبحتك ، ومتى قامت بازائك فافضحها ، فانك ان لم تفضحها فضحتك)(٧٨) .

---

(٧٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧٣ .

(٧٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٧٤ .

(٧٧) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٧٨) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٩ .

ومن هنا وجب على الانسان أن يهتم بآخرته ، ويشتاق الى دار القرار ، ولا يجب أن يغتر بعلمه بهذه الدار الدنيا ، لأنه كلما زاد علمه بها دل على انه أعجز عن علم آخرته يقول (فقم على قدم الاصطبار ، وتنح عن روعات هذه الدار ، مشتاقا الى دار القرار ، فى جوار العزيز الجبار ، فان كنت لا تراها ولا تجدها ، ولا تحس بها ، فأنت واحد من الأنعام السائمة ، والبهائم المهملة ، ولا يغرنك حذقك وكيسك ، وفصاحتك وذكاؤك ، ومعرفتك فى أمور دنياك وأحوال عاجلتك ، فانك كلما كنت بها أبصر ، كنت عن أحوال آجلتك أعجز وأقصر ، وفى تجارتها أغبن وأخسر ، لأن هذه درا ممر واجتياز ، وتلك دار مقر واعتزاز ، وأيام هذه محدودة ، يفنيها الغدد ، وأيام تلك ممدودة لا يأتى عليها الأبد)(٧٩) ٠ وهو يتمثل هنا قول الله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون)(٨٠) ، (٨١) ٠

ولا يعنى ذلك ترك أمور المعاش أو ترك الدنيا جملة ، ولكن المرفوض هو اعتبارها المقصد أو الغاية ، وربما كان هذا المعنى نفسه هو الذى قصده الحسن البصرى فى شرح الآية السابقة بقوله (والله ليبلغ من أحدهم بدنياه أنه يقلب الدرهم على ظفره فيخبرك بوزنه وما يحسن انه يصلى)(٨٢) ، أو أن المقصود والمرفوض هو الانشغال بها حتى لينسى أمر آخرته ، أو ينشغل بها حتى لينسى المطلوب منه فيها ، وهو تحقيق الخلافة ، وعمارة الدنيا بأحكام الشرع ، فهذا أقرب الى الروح العامة لفكر التوحيدى وتوجهاته ٠٠

---

(٨٠) القشيرى : لطائف الاشارات - تحقيق ابراهيم بسيونى ، ج ٣ ص ١٠٩ ٠
(٨١) سورة الروم : آية رقم ٧ ٠
(٨٢) القشيرى : لطائف الاشارات - تحقيق ابراهيم بسيونى ، ج ٣ ص ١٠٩ ٠

وهو أيضا أقرب الى مقاصد الصوفية ، ويقول الامام القشيرى فى (لطائف الاشارات) فى شرح الآية السابقة (استغراقهم فى الاشتغال بالدنيا ، وانهماكهم فى تعليق القلب بها منعهم عن الله بالآخرة ، وقيمة محل امرئ علمه بالله ، ففى الأثر عن على رضى الله عنه - انه قال : أهل الدنيا على غفلة من الآخرة ، والمشتغلون بعلم الآخرة كذلك بوجودها فى غفلة من الله)(٨٣).

ولذلك فشيخنا وهو يربط بين العلم والعمل ، ويرى ضرورة أن يكون لكل حال علامة ، يخشى أن يكون قد وقف على حال الدنيا وأحاط به علما ، ولكنه سلك فيها جهلا ، ولذلك يقول (اللهم غفرا : نصفها صفة العارفين ، ونصحبها صحبة الجاهلين . ما أقبح الأمن فى عرصة الخوف ، وما أشنع الجهل فى وقت العلم)(٨٤) .

فعلمه بالدنيا هنا ليس فقط علمه بفنونها المعاشية ، ولكن أيضا علمه بقيمتها التى لا تساوى شيئا بغير التقوى والصلاح . أى قد يعرف أنها زائلة - فانية - ولكنه يصحبها وكأنه ما عام ذلك عنها .

ويؤكد التوحيدى رأيه فى الدنيا ومكانتها ، وما على الانسان فى التعامل معها ، وفيها ، ويعرض التوحيدى وجهة نظر فى الحياة ، ويناقشها ، مؤدى هذه النظرة ، أن على الانسان أن يعيش يومه ، ويسعد بلحظاته التى يحياها ليلتذ بكل ما يستطيع ، وليصل الى أقصى متعة ، وأفضل منفعة ممكنة له ، وذلك لأنه هالك .

ويرد شيخنا على هذه النظرة ، التى تحكم من منظور الدنيا فقط ، وكأنه لا شئ بعدها ، ليطلب الانسان اللذة وحدها ، ويعيش يومه دون

---

(٨٣) القشيرى : المرجع السابق ، جـ ٣ ص ١٠٩ .
(٨٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٧ .

تفكير فيما سيأتى فيقول : ان صاحب هذا الرأى قد جهل وانما يقول الخاسر (خذ يومك ، وانتهز لذتك ، وبادر ساعتك ، ومل الى ارادتك ، وابلغ آخر ما فى نفسك ، فانك ميت على قليل ، وهالك فى أول الرعيل)(٨٥) ٠

ثم يرد على هذه الفكرة بقوله (صدقت يا جاهـل فى قيلك ، فالآن وجب النظر فيما بعد هذا الحديث ، فليست الغمارة الا فى هذه الفرارة ، ولا ترك الحزم الا فى تقديم هذا العزم)(٨٦) ٠

ثم يقول بعد ذلك مخاطبا من يعتقد فى الفكرة السابقة : (فيا أيهـا الجانى على نفسه ، الجارى فى يومه على حكم أمسه : أما تظن أنك مبعوث ؟ وعلى البعث محثوث ؟)(٨٧) ٠ فالدنيا زائلة والى اضمحلال لذلك (لا يغرنك ما يؤاتيك من حظـوظك التى يغبطك عليها بنو الانســان فان ذلك الى اضمحلال)(٨٨) ٠

واذن فعليه أن يعمل على انه عابر سبيل ، وقافى دليــل لأنه اذا لم يفعل ذلك هلك(٨٩) ٠

---

(٨٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٨ ٠
(٨٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ ٠
(٨٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٩ ٠
(٨٨) الاشارات الالهية : ص ١٢١ ٠
(٨٩) الاشارات الالهية : ص ١٢١ ٠

تعريف التصـــوف

تعريفات التصوف كثيرة ، لعلها بعدد شيوخه وأئمته والعاملين به ، أو تزيد ، فكيف عرف التوحيدى التصوف ؟

يقول شيخنا (والتصوف معناه أكبر من اسمه ، وحقيقته أشرف من رسمه ، ولذلك فان المنطيق المقدم عند أهله اذا أصغى الى عمله ، واحتـال في تحصيله ، رجع الى نفسه خاسـئا وهو حسـير ، يرى حروفا تشـــيع بحلاوتها فى نفســه ، وأعراضا ترتفع بلطافتها عن تصـور ادراك عقله ، وأرباب القلوب وذوو العقول وأهل المحبة يملكهم اللائح ، ويقهرهم اللامح ، ويأتى عليهم الجزء الذى لا يتجزأ ، ويستوفيهم الوهم الذى لا يتراءى)(١) ، والتصـوف عند شـيخنا أيضـا (علم يذاكر به أصـحاب الحرق وأرباب الخرق)(٢) .

ويقدم تعريفا آخر للتصوف فيقول (التصوف اسم يجمع أنواعا من الاشــــارة ، وضروبا من العبارة ، وجملتـــه التـــذلل للحق بالتعزز على الخلق)(٣) .

ويحمل التوحيدى تقديرا واكبارا لشيوخ الصـوفية بل هم فى رأيه ملوك الدنيا ، وسادة الآخرة ، وبذلك يطالعنا بقيمة أخرى تعلو عـلى كل قيمة وهى التى يتمثلها فى موقفهم وممارساتهم ، يقول (وبعـد أن تخص

---

(١) الاشارات الالهية : ص ١٥٨ .

(٢) مثالب الوزيرين : ص ١٨٨ .

(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١١٣ .

هؤلاء فاعمم بأجمل تحية سائر ذوى الفضل من الصوفية ، فانهم ملوك الدنيا ، وسادة الآخرة)(٤) .

وهو يشرح ما كان منهم وهو فى صحبتهم ، تلك التى تدم عن انقطاعه عنها فترة ، فيقول (كانت صفحات وجوههم مبشرة بالخير المطلوب ، ومقادر ناطقة بالحق الذى هو آخر ما يكد له ويسعى اليه ، وشواهد هم ناصحة لكل سامع ، له من نفسه يقظة ، وعليه من عقله حفظه ، له الى الله عز وجل التفاتة)(٥) .

ويمتدح شيخنا أخلاق الصوفية ، ويوضح أن بعدهم عن الدنيا ليس سلبيا ولكنه ايجابى ، وفى ذلك يذكر قول أحدهم وقد أكثروا من ذكر الدنيا عنده . (أما أنا فان تقبل الدنيا على لا آخذها أخذ الأشر البطر ، وان تدبر عنى لا أبكى عليها بكاء الخرف المهتر)(٦) .

وقد دافع عن الصوفية ، وكذلك فعل فى مجلس ابن سعدان الذى كان رأيه فى الصوفية سيئا ، حتى غير رأيه وعلق على كلام التوحيدى (وكنت أرى أن الصوفية لا يرجعون الى ركن من العلم ، ونصيب من الحكمة . وانهم انما يهرفون بما لا يعلمون ، وأن بناء أمرهم على اللعب واللهو والمجون)(٧) .

ثم يتحدث عن علومهم وأعلامهم تعقيبا على رد الوزير : (فقلت لو جمع كلام أئمتهم وأعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمن نقف عليه فى هذه

---

(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٦ .
(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٠ .
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٧ .
(٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٩٧ .

البقاع المتقاربة سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم . ولا يبلغنا خبرهم ، قال فاذكر لى جماعة منهم ؟ قلت الجنيد بن محمد الصوفى البغدادى العالم ، والحارث ابن أسد المحاسبى ، ورويم وأبو سعيد ...)(٨) .

واهتمام التوحيدى بالصوفية ، واعجابه بهم ، نجده فى كل كتبه ، وفى مراحله الفكرية المختلفـــة ، ففى (البصائر والذخائر) يذكر كلامهم بالاعجاب ، ويجد فيه ما يوحى بالتصديق وحسن النية ، وان لم يدرك فى هذه المرحلة محل خفايا التصوف ، ولم يكن على الاســتعداد النفسى اللازم للدخول فى هذا — كما هو نفسه — ومن كلامهم يذكر . (لا يزال العبــد عارفا ما دام جاهلا ، فاذا زال جهله زالت معرفته) . وأيضا (لولا أن الله أمرنا بحفظ هذه النفوس له لجعلنا على ذروة كل جبل منها قطعة) وأيضـا (لو علمت أن تحت أديم السماء علمـــا أجل من علمنا لقصـدته وسعيت اليه)(٩) .

ويعلق على ما ذكر بقوله (ما أحوجنا الى عالم منطيق يكشف لنـا عن كلام هذه الطائفة)(١٠) .

واذا كان التوحيدى يتحدث بهذا الحب والتقدير للصوفية ومفارقاتهم ولكنه يعترف انه قد أدرك اللفظ فقط ، ويأسف لهـــذا ويعتذر ، فيقول (اللهم عزيز على أن أقول ما أقول ونصيبى منه اللفظ المجبر ، ومحصولى منه الأمر المحسر)(١١) .

---

(٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٩٧ .
(٩) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق احمد أمين ، السيد صقر ، ص ١٤٨ .
(١٠) البصائر والذخائر : جـ ١ تحقيق أحمد أمين ، السيد صقر ، ص ١٤٨ .
(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٥٨ .

ألفاظ الصوفية - واصطلاحاتهم

ويقرر شيخنا أن للصـــوفية ألفاظهم ومصطلحاتهم الخاصـــة ، ولهم اشاراتهم ، والاشارة هى (ما يخفى عن المتكلم كشـفه بالعبـــارة للطافة معناه)(١٢) . بل لابد عنده من ادماج الأخـلاق والأعمال والمعـــارف فى الطريق ، لأن (التيقظ بالمعارف ايقاظ للقلوب من الغفـلات ، والتعـارف بالتذاكر استحفاظ للغيوب من الهفوات ، فاجتهد أن تديم المذاكرة)(١٣) .

ويقول فى ذلك أيضا (يا هذا : أما ترى هـــذه الدقائق كيف تجلى بالحروف المجموعة المفرقة ؟ أما ترى هذه العجائب كيف تدق عن اللغـات المرقومة المنمقة ؟ أما ترانى فيها كأنى من أهلها ولست من أهلها ؟ ما ترانى عاريا منها وكأنى حال بها)(١٤) . ويقول أيضـا (وثق بأنك اذا أدمجت نفسك وأخلاقك وأعمالك ومعارفك وخطراتك فى هذه الصـــفات التى قد تكررت عليك ، وصارت ديوانا واسعا عندك ، لم تعدم روحا ينفى عنك كل كرب جاثم كان على كبدك ، .... ، بل لم تعـــدم حالا اذا رمت وصـفها بالكاف والقاف ، والعين والغين ، والخاء والحاء ، لم تستطع ، لأن لغة ذلك البلد لا تفهم فى هذه المدينة ، كما أن عادة هذه المدينة لا تستمر فى ذلك البلد)(١٥) .

وهو وان كان يتحفظ فى مراحله الأولى حول بعض أقوال الصـوفية ولكنه تحفظ تقدير ، ومعرفة بقيمة الذوق الصوفى ، لا تحفظ استنكار ، ومن ذلك ما يرويه عن رابعة (وكانت ناسـكة مفوهة ، وشأنها شـهير ، وأمرها خطير ، كيف حبك لرسول الله صلى الله عليه وسلم . قالت : انى أحبه ، ولكن قد شغلنى حب الخالق عن حب المخلوق) .

---

(١٢) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٤١٤ .
(١٣) الاشارات الالهية : ص ٣٠٤ .
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .
(١٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٤ .

ويعلق التوحيدى على هذا بقوله (هذا الكلام عويص التأويل ، خرط القتاد دونه ، ولقط الرمل أسهل منه ، وهى موكولة فيه الى الله تعالى ، وقد رويته كما رأيته)(١٦) . الا انه فى الاشـارات يتغير موقفه الى التأييـد الكامل لهـذه المعانى الدقيقة ، ولذلك يدعـو الى تأمل أقوالهم فيقول : (تأمل مخزون قول بعض العارفين ، فانه قد هتف بشأن عظيم عن محل فى أعلى عليين ، قال : اذا رأيت الله عز وجـل يؤنسك بذكره ، ويوحشك من خلقه ، فقد أرادك ، واذا رأيته يؤنسك بخلقه ، ويوحشك من ذكره فقـد طردك ... وقال آخر حمية العارفين حمية المرضى ، ونومهم نوم الغرقى ، وندمهم ندم الهلكى)(١٧) .

ثم هو يقرر ويؤكد أن هذه اللغة لا يعرفها الا أهلها ، وعلى من أراد أن يعرفها أن يصحب أهلها ، على أن يدوم على هذا ، ويشغل باستقرائهـا لأنها ليست مألوفة ، ويحتاج الى جهد وخطوات ، أولها أن يألفهـا بطول السماع ، ثم يصعد شيئا فشيئا الى الاشارات الالهية ، ثم ان لهذه شروطا أولها أن تخلص النية ، وتنقى السريرة ، يقول (يا هذا ! ان كنت غريبـا فى هذه اللغة فاصحب أهلها ، واستدم سماعها ، واشغل زمانك باستقرائها واستبرائها ، فانك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى ، السحيقة المعامى ، لأنها اشارات الهية وعبارات أنسية ، الا أن العبـارات الأنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى ، وأنت محتاج الى أن تألف فى الأول بطول السماع ، ثم تتصعد من ذلك الى الاشارات الالهية ببسط الذراع ، ورحب الباع ولطيف الطباع . وما أحراك بنيل هـذا كله ان خلصت نيتك من شوائبها ونقيت طويتك من روائبها)(١٨) .

وبذلك يؤكد التوحيدى لغة الصوفية الخاصة واشاراتهم وما تحتاجـه من مشقة فى سلوك الطريق .

---

(١٦) البصائر والذخائر : جـ ١ ص ١٤٦ .
(١٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٠ .
(١٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١٤ ــ ٢١٥ .

الولاية .. والأولياء

وقد تحدث التوحيدى عن أهل التصوف ، فتكلم فى الولاية والأولياء ، هؤلاء الذين سعى لصحبتهم ثانية بعد انقطاع وطلب الانتفاع بعلمهم وهديهم ، والولى (من تولى الله أمره وحفظه من العصيان ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه فى الكمال مبلغ الرجال ، قال تعالى (وهو يتولى الصالحين)(١٩) .

وأما الولاية فهى (قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه ، وذلك يتولى الحق اياه حتى يبلغه مقام القرب والتمكن)(٢٠) .

ويصف التوحيدى هؤلاء ، ويصف شوقه اليهم بقوله (وأشوقا الى قوم تلهب أكبادهم شوقا الى الله ، وأشوقا الى قوم فارقتهم أرواحهم وجدا بالله وأشوقا الى قوم تبلغوا بالحبو والزحف الى الله ، وأشوقا الى قوم امتلأت قلوبهم بمعرفة الله ، وأشواقا الى قوم طلبوا الراحة بالتعب حبا لله ، وأشوقا الى قوم طلقوا الدنيا وزهرتها غنى بالله ، وأشوقا الى قوم باينوا الكون وما فيه استقلالا بالله ...)(٢١) .

ولذلك فمن استوحش الذكر عزل عن الولاية ، كما ان النظر والاعتبار بمن سلف أحد طرق الهداية ، ولابد عنده من العمل مع العلم ، ولذلك (اذا استحسنت القول واستثقلت العمل ، فاعلم انك بعيد عن التوفيق والعناية)(٢٢) .

---

(١٩) كمال الدين القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر ، ص ٥٤ .

(٢٠) القاشانى : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٢١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٤ .

(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢ .

الـكرامات

ومن الموضوعات الهامة ، والمتعلقة بالصوفية التى يناقشها شيخنا موضوع (الكرامات) • وقد أثير الكثير من الجدل حول هذا الموضوع ، وقد رفض بعض الصوفية المعاصرين أو تحفظوا فى هـذا الموضوع وقدموا تفسيرات نفسية ، بل ان شيخ الطرق الصوفية ، قد استخدم فى بعض المواقف التفسير النفسى ، ودعا الى الكف عن ذكر هذه الخوارق وأهميتها فى حياة الصوفية المحققين الراسخين (ولو فعلوا ما أساءوا الى التصوف ، وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس)(٢٣) ولكن فريقا آخر من أهل الطريق يقدمون حججا اسلامية خالصة فى تأكيد حدوث الكرامات ، أعنى بذلك أنها حجج من القرآن والسنة والأثر ، للتدليل على زعمهم ويفرقون بين الكرامة التى تكون للولى والمعجزة التى لا تكون الا لنبى •

وقد لخص القشيرى رأى هذا الفريق فقال (وبالجملة فالقول بجواز ظهورها على الأولياء واجب ، وعليه جمهور أهل المعرفة ، ولكثرة ما تواتر بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء فى الجملة علما قويا انتفى عنه الشكوك ، ومن توسط هذه الطائفة وتواتر عليه حكاياتهم وأخبارهم لم تبق له شبهته فى ذلك على الجملة • ومن دلائل هذه الجملة نص القرآن عن صاحب سليمان عليه السلام حيث قال : أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك ولم يكن نبيا)(٢٤) • ثم يسرد العديد من الأخبار ومنها قصة عمر المشهورة مع سارية وقوله (يا سارية الجبل) •

---

(٢٣) أبو الوفا التفتازانى : بن عطاء الله وتصوفه ، ص ٧٢ ـ ٧٦ •

(٢٤) القشيرى : الرسالة ، ص ٢٧٥ •

وكذلك كان موقف السراج الطوسى ، حيث أثبت الكرامات للاولياء فقال (قال الشيخ رحمه الله : والدليل على جواز ذلك ، الكتاب والأثر ، قال الله تعالى « وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا »(٢٥) . ومريم لم تكن نبية) . ولكنه فى نفس الوقت يؤكد أن الأخلاق أهم ، وأن الكرامة بلا تمسك بالشريعة ، الكتاب والسنة - لا دليل عليها ، ولا قيمة لها ولذلك يقول (وما الآيات وما الكرامات شيء تنقضى لوقتها ، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود)(٢٦) .

ومن هنا فمصدر القوة فى رأى هذا الفريق يتلخص فى نقطتين :

الأولى : استنادهم الى القرآن والحديث والأثر(٢٧) .

الثانية : أنها ليست عندهم دليلا على الصلاح اذا لم تكن تابعة للعمل بالقرآن والسنة ، والا فلا يجب أن نقر بكرامة ولو مشى صاحبها على الماء ، ما دام قد خالف أمرا شرعيا ، أو أتى ما نهى عنه الشرع ، فالاستقامة تسبق الكرامة .

وكما تكلم التوحيدى عن الجانب العقلى فى الدين وأهمية التفكير المنطقى والتأملى وقد قال فى تفسيره لقوله تعالى (« وما يعقلها الا العالمون » وفى فحوى هذا ما يعلمها الا العالمون . فقد وصل العقل بالعلم ، كما وصل العلم بالعقل ، لأن كمال الانسان بهما)(٢٨) . وينسب ذلك للسجستانى . ولكنه فى نفس الوقت آكد على الجانب الغيبى ، فأكد المعجزات وهو لذلك يقول ، بعد حديثه عن العقل والعلم (انما نقاد الى

---

(٢٥) سورة مريم : آية رقم ٢٥ .
(٢٦) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٣٩٦ .
(٢٧) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٤٠٠ .
(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٠ .

طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم • بعد هذا فيما لا ينـاله عقلك ، ولا يبلغه ذهنك ولا يعلو اليه فكرك ، فأمرك باتباعه والتسليم له)(٢٩) •

وهو بالتالى يؤكد على الايمان بالمعجزات • ويرى أن الآفة قد جاءت من الدهريين والملحدين وهو يقول (وانما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهـل ، ومالوا الى الشغب بالتعصب ، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم ، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهـم ، ويتخلف عن لحاقه رأيهم ونظرهم ، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم ، وهـذه الطائفة معروفة)(٣٠) •

ولكنه وان أقر بالمعجزات ففى الامتاع يرفض الـكرامات فهـو يروى ما ينسب الى أصحاب النسك ومن عرف بالعبادة ، ولكنه فى الوقت نفسه يبعد عنهم الشبهة بقوله (فقد ادعى لهم أن الصفر يصير لهم ذهبا ، وشيئا آخر يصير فضة)(٣١) •

ثم يشير الى أن الناس تسمى هـذه الحـوادث بالـكرامات بدلا من المعجزات • ولكن (الحقائق لا تنقلب بالأسماء ، فان المسمى بالكرامة هـو المسمى بالمعجزة والآية)(٣٢) •

وعلى ما يبدو أن النزعة العقلية كانت هى الغالبة فى هـذا الموضوع فى المرحلة الأولى والثانية من تطوره الفكرى وأيضا مرحلة الاشارات بالرغم مما نقرأ له من اعجاب بالغ بالصوفية وعالمهم الروحى ، كانت الغلبة لهذه

---

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٠ •
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٢٠ •
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤٠ •
(٣٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ص ٤٠ •

النزعة العقلية ولاتجاهه الفلسفى بالنسبة لموضوع الكرامات •

أما ما يقوله الدكتور الحوفى من أنه (يعتقد أن التقوى هى السبيل الى الكرامة)(٣٣) • فهو فضلا عن انه يناقض قوله الوارد فى نفس الصفحة (أما أبو حيان فلا يعتقد فى الكرامات ولا الولاية والأولياء بهذا المعنى)(٣٤) ويقصد (بهذا المعنى) ما يرويه عن صاحب اللمع (السراج الطوسى) ، مع أن الطوسى نفسه يروى عن أحد الأولياء (وما الآيات وما الكرامات شىء تنقضى لوقتها ، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود)(٣٥) •

أقول : انه فضلا عن انه يناقض قوله هو نفسه فهو نتيجة لا تترتب على مقدماتها ، اذ أن ما يرويه شاهدا على قوله هو ما ذكره التوحيدى فى (البصائر والذخائر) ، عن أبى حامد القاضى عن قول أحدهم (السبب أولى من النسب والسبب التقوى ، وبها تظهر الكرامة ، قال الله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم »)(٣٦) •

ومعنى أكرمكم هنا هى أفضلكم ، ولا أفهم علاقة هذه بمعنى الكرامة التى هى خرق العادة اذ جاء فى تفسير (قوله تعالى « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » أى انما يتفاضلون عند الله تعالى بالتقوى لا بالأحساب)(٣٧) •

---

(٣٣) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ١٠٥ •
(٣٤) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ١٠٥ •
(٣٥) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٤٠٠ •
(٣٦) البصائر والذخائر : ج ١ ص ١٤٣ ، والآيات من سورة الحجرات ، ص ١٣ •
(٣٧) ابن كثير : مختصر تفسير بن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، المجلد الثالث ، ص ٣٦٧ •

العبـــودية

ومن المفاهيم الواجب توضيحها فى الحديث عن تصوف التوحيدى ، مفهوم العبودية ، والقشـــيرى عرف العبودية بقوله (الوقوف عنـد الحد لا بالنقصان عنه ولا بالزيادة عليه ، ومن راعى مع الله حده ، أخلص الله له عهده)(٣٨) .

فلهذا المصطلح أهميته عند السادة الصوفية ، وقد تكلم التوحيـدى كثيرا فى العبودية ، وحديثه حول هـــذا المصطلح مما يؤكد بمـا تضمنه ما ينفى اتهامه بالقول بالحلول والاتحاد .

وقد جعل شيخنا الحرية فى تحقيق العبد ما عليه فى العبودية ، حيث هناك يكون العتق ، وهو يؤكد على ضرورة التزام العبـد حـده ، يقول : (يا هذا ليس للعبد الا ما هو به عبد ، فان ظن قليلا فظن انه رب فهنـاك هلاكه وبطوله وهبوطه وسفوله)(٣٩) .

ويفرق شيخنا بين عبودية الخلقة ، وعبودية الخدمة والأدب ، وهـــذه الأخيرة لابد لها من علامة تدل على تحقيقها(٤٠) .

ويحذر السالكين من مخاطر الطريق ، ومن الاستدراج ، وحد العبودية يجب أن يصاحبه آداب النفس يقول (أقبل واحدة : أقم حـدود العبودية بآداب النفس ، ثم تمن درجات الخصوصية بحـلاوات الأنس ، واذا وليت

---

(٣٨) القشيرى : لطائف الاشارات ، جـ ٣ ص ٩٩٩ .
(٣٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٣ .
(٤٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩١ .

الخصوصية فاتبع الصفاء فيها ، واذا تناهيت فى الصفاء فخف من حال تكون بها مستدرجا ، فان لله أسرارا فى غيوبه ، وغيوبا فى أسراره ، لم يلج غوامضها بشر ، ولم يبرز منها خبر ولا أثر . وأى عجب من هذا وهو القاهر فوق عباده ، والمالك لنواصيهم ، والمصرف لأدانيهم وأقاصيهم ، ولذلك قال (وعنت الوجوه للحى القيوم)(٤١) عنت له وجوه السر والاعلان ، كما عنت له وجوه الأنفس والأبدان ، وعنت له وجوه الأعمال كما عنت له وجوه الأحوال ، وعنت له وجوه الأفعال كما عنت له وجوه الأقوال ، فلا عامل الا وعمله مشوب ، ولا قائل الا وقوله مريب تفرد بالصافى والخالص وأقام كل من سواه على درجة العاجز الناقص ، ليكون وحده الهاما بالكمال ويكون غيره خلقا على اختلاف الحال بعد الحال)(٤٢) .

ولابد للعبد من استيعاب العبودية حتى يرقى الى الحرية ، وهنالك يرى عجائب ، فالطريق لابد له اذن من العمل ومن آيات تدل عليه ولذلك (ان فتح عليك باب الربوبية باستيعاب العبودية ، ورقيت الى الحرية بعد ذلة الرق فى الخدمة ، شاهدت عجائب وعجائب ورأيت غرائب وغرائب)(٤٣) .

وليست الحرية هنا هى التحرر من العبودية لله ، ولكنها تحقق باستيعاب العبودية ، فلا تكون عبودية لسواه ، ويؤكد ذلك كلامه فى الشرك كما سيمر . فاذا فعل تحققت العجائب . وهذه النعم ، انما وصل اليها بعض الكرام وهم أهل التصوف الذين نعموا ووجدوا وشاهدا ، حيث يرون ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، حيث معاتبة الأحباب ، على شجو يسحر الألباب ، وحيث يرون حدائق الأمن ، ويشمون فواغر

---

(٤١) سورة طه : ص ١١١ .
(٤٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٢٣ .
(٤٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٣ .

الأزهار ، ولولا لطف الله الذى يمسك العقول عن التهافت لفقــد الاتزان واختلطت الأمور وتزايلت (الأشياء عن سماتها القائمة عليها ، وتعاندت عن صفاتها الثابتة بها)(٤٤) . فاذا حقق العبد العبودية لله ، تم له العتق ، وذلك (لأن المنعم بدأ بالنعمـــة قبـل الاستحقاق ، فأسلف العتق قبل الاسترقاق ، فسبق الجود بما أوفى على التحكم)(٤٥) .

وهذا المعنى الذى يشير اليه شيخنا دقيق ، ويدل على ذوق صــوفى رقيق ، يدل على عظمة الخـالق ، ويرى قيمة خلقـه . ويسأل شـيخنا الله العصمة ليصل اليه ، والتوفيق واللطف ، ولـكنه يؤكد انه يعلم فى نفس الوقت أنه لا يليق به الا ما يليق بالعبد ، ولا يتوقع منه سبحانه الا ما يتوقع من جهة السادة(٤٦) .

---

(٤٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٤ .
(٤٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٧ .
(٤٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٠ .

الشرك

يقول التوحيدى (أخلص عملك من الشرك بالله)(٤٧) ٠ والشرك عنده يعنى أيضا ، اتباع الهوى أو الاتجاه لغير الله ، ولذلك يذكر قوله تعالى (أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار)(٤٨) ويعلق ! فلم تعبد هواك وتذل لشهواتك (٤٩) ٠ والشرك عند التوحيدى له معان دقيقة ، فهو لا يقصد شرك الجاهلين ، ولكن الشرك عنده أيضا أن يأمل الانسان فى غيره ، أو أن يتجه رجاؤه لسواه ٠

وهو يقول أيضا (فاياك والشرك به والافك عليه - ولست أريد بالشرك شرك الجاهلين ، ولا بالافك افك المخالفين ، فانك تمس بهما جميع أهل الدين ، وانما أعنى بهما ما خفى ولطف ، لا ما ظهر وكثف ٠ فان أردت المثال ألقيت اليك ، وان أحببت النص أطلعته عليك : وهو ان يفضل من أملك فيه ما يكون غيره مأمولا لك به ، ويسرى من رجائك الى سواه ما تكون ملوما عليه)(٥٠) ٠

---

(٤٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨١ ٠
(٤٨) سورة يوسف : آية رقم ٣٩ ٠
(٤٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٥٤ ٠
(٥٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٤ ٠

التوسل بالأولياء

يؤخذ على السادة الصوفية التوسل بالأنبياء ، والأولياء ، حتى يصل النقد أحيانا الى الاتهام بالشرك ، وشيخنا يتوسل بالأولياء من السادة الصوفية ، ولكنه يشرح ذلك ليؤكد على التوحيد ، وان القصد هو الله وان ذلك لا ليأسه منه سبحانه ، بل لحيائه من الله مع مخالفته له ، وهم سفراؤه الى الله وشفعاؤه عنده ، وهؤلاء قد أنشأهم بين عباده ، وخصهم تعالى بلطائفه وجعلهم أعلاما لمن أراد أن يهتدى الى بابه ذلك ليهبوا الى من طلب مما أسبغه الله عليهم من الفضل ، فالله هو المنعم ، وهو المتفضل وهو الخالق سبحانه ، ويقول مناجيا الحق (وليس مسألتى اياهم لليأس منك ، ولا لتهمة عرضت فى نفسى لا تليق بك ، ولكن لأن مواجهتى اياك بالاقتراح ، مع اقامتى على مخالفتك ، افتضاح . وهم اذا أجابونى الى طلبتى فبتأييدك وتوفيقك وبحسن صنعك ، فهم سفرائى اليك ، وشفعائى لديك ، لا لعطن ضاق ، ولا لأمر عاق ، ولكن لحياء غلب وسر كرب ، وأنت أطلع على ما أقول ، لأن علمك محيط بكل شىء وقدرتك سارية فى كل شىء ، وحولك آت على كل شىء)(٥١) .

ومن هنا نرى كيف شرح التوحيدى ، هذا المفهوم مع تأكيده على الوحدانية ، وان ليس فى ذلك ما يعنى وجود حاجز بين العبد وربه ، ولكنه كما قال لا لعطن ضاق ولا لأمر عاق ، ولكن لحياء غلب ، وانما كل ذلك لعشقه لحلاوة الذكر ، وهو يخاطبهم ويسالمهم من أجله تعالى ، بل يؤكد

---

(٥١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١ .

شيخنا التوحيد الخالص ، ويؤكد في عبارة واضحة انه لولا الله ما كان لهم في عينه خطر ، ولا في نفسه وطر ، فهو سبحانه المراد وهو المقصد وهو المحبوب •

يقول شيخنا (اللهم لا تجعل خطابي لبعض خلقك حجابا ! فوحقك ما أفعل ذلك الا منافسة بك والا استهداء اليك ، والا عشقا لحلاوة ذكرك ، والا ظهورا بسمة من سمات حكمتك ، والا تحليا بما زان عند ملائكتك والا شوقا بحيازة المكانة عندك • رب كلمة لك نافعة عندهم ، ورب صفة لك شريفة بينهم ، ورب حكمة بالغة لك على ألسنتهم ، ورب فضيلة مستملاة من أحدهم • ولولا هذه المعاني والوجوه ، ما الذي كنت أرجو منهم اذا شافهتهم ، وماذا كنت أتوقع منهم اذا سألتهم ؟ انما أخاطبهم من أجلك ، وانما أسالمهم بسببك ، وانما أستمشطهم لأجلي عليك ، وانما أتقرب اليهم لأقرب منك • ولولا أنت ، ما كان لهم في عيني خطر ، ولا لهم في نفسي وطر • أنت المراد وأنت المطلوب ، وأنت المقصد ، وأنت المحبوب ، ياذا الجلال والاكرام !)(٥٢) •

ولعل في هذا ما يرد على الشطط البعيد الذي يذهب اليه من يتهمون الصوفية بالشرك لقولهم بالتوسل ، اذ كيف يشرك بالله من هذه مواجيدهم ، ومن كان حبه لله ورسوله كحب أهل التصوف ، وهم أهل الطاعات وقد (سبقت لهم من الله الحسنى ، وألزمهم كلمة التقوى ، وعزف بنفوسهم عن الدنيا)(٥٣) • هؤلاء الصوفية لم يصلوا بجهل ، ولكن بدراسة ومعرفة وعلم وعمل ، واجتهاد • وذلك لأنهم « صدقت مجاهداتهم فنالوا علوم

---

(٥٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٩ ـ ١٣٠ •

(٥٣) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٣٦ •

الدراسة ، وخلصت عليها معاملاتهم فمنحوا علوم الوراثة »(٥٤) . فلما ثبتت أقدامهم وساروا الى الله وأعرضوا عما سواه تحقق لهم الفهم الخاص وانكشفت الحجب لهم . وقد حققوا الأخلاق الاسلامية فى أعلى مراتبها وتشبهوا بالرسول ، ولذلك فهم فى حياته أهل صفته ، وكذلك بعد وفاته هم خيار أمته . و (لم يزل يدعو الأول الثاني ، والسابق التالى بلسانه وفعله . أغناه ذلك عن قوله)(٥٥) .

ولكن دخول الأدعياء على التصوف هو الذى أدى الى ظهور هذه السلبيات والبدع التى أساءت اليه فى معناه الصحيح ، والكلاباذى يشير لذلك ، ومدى الضرر وسوء الفهم الذى لحق التصوف وأهله من هؤلاء الأدعياء الذين جعلوا من الحق باطلا ، وحتى (انفرد المتحقق فيه ضنا به ، وسكت الواصف له غيرة عليه ، فنفرت القلوب منه ، وانصرفت النفس عنه ، فذهب العلم وأهله ، وصار الجهال علماء ، والعلماء أذلاء)(٥٦) .

فالصوفية اذن أهل التوحيد ، لا يمكن أن يظنوا أن ثمة فاعلا غير الحق ، وانما النفع والضرر بيد من بيده كل شىء ، وهم كما بين التوحيدى انما قصدوا بالتوسل ، تقديرالمؤمن وذلك لقربه من مولاه وطاعته له ، وسيره على هدى نبيه ، باتباع الشرع ، وانما ذلك أيضا لحياء غلب ، لا ليأس منه تعالى . ولا يمكن أن يفهم من مسلم ، فضلا عن أن يكون من أهل التصوف والمجاهدات ، القول بالشرك أو الاعتقاد فى غير الله ، كيف ؟ وهم يشهدون فى كل صلاة . فريضة أو نافلة ، بأن محمدا عبده ورسوله ، فيقرون بعبودنه (صلى الله عليه وسلم) ، واذا أخذنا تفسيرا صوفيا وهو

---

(٥٤) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٢٦ .
(٥٥) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ٢٧ .
(٥٦) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(لطائف الاشارات) ننظر فى شرحه وتفسيره لسورة الاسراء ، فى قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير)(٥٧) ٠

وجدنا القشيرى يقول انه تعالى نفى وأزال الأعجوبة بقوله (أسرى) وفي نفس الوقت ذكر (بعبده) لنفى خطر الاعجاب عند الرسول يقول (ونفى عن نبيه خطر الاعجاب بقوله (بعبده) لأن من عرف ألوهيته ، واستحقاقه لكمال العز فلا يتعجب منه أن يفعل ما يفعل ، ومن عرف عبودية نفسه ، وانه لا يملك شيئا من أمره فلا يعجب بحاله)(٥٨) ٠

فالقشيرى يقرر عبودية الرسول الكريم لمولاه ، وانه لا يملك من أمره شيئا ، ولا يكفى بهذا بل يقرر انسانية الرسول فى أوضح معنى قد لا نجده فى تفسيرات لا تنحو المنحى الصوفى ليقرر أن ذلك أيضا لنفى الاعجاب بالنظر فى ألوهيته واستحقاقه لكمال العز ، فأشار الى امكانية أن يداخل الرسول الكريم العجب ، وانما ذلك اشارة لانسانيته ، لا لأخلاقه ٠والسادة الصوفية مع ذلك يجلون النبى الكريم ، ويحبونه أشد الحب ، كما أمر الله تعالى ٠

ولذلك نرى الامام القشيرى يقول موضحا الفرق فى المرتبة بين الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسيدنا موسى عليه السلام ، مستشهدا بالقرآن الكريم فيقول : (فقال : ولما جاء موسى لميقاتنا) وأخبر عن نبينا صلى الله عليه وسلم ٠ بأنه (أسرى بعبده) وليس من جاء بنفسه كمن

---

(٥٧) سورة الاسراء : آية رقم ١ ، ويذكرها القشيرى (الآية التى يذكر فيها بنى اسرائيل) ٠

(٥٨) القشيرى : لطائف الاشارات ، جـ ٢ ص ٣٣٣ ٠

أسرى به ربه ، فهذا متحمل وهذا محمول ، هذا بنعت الفرق ، وهذا بوصف الجمع ، هذا مريد وهذا مراد)(٥٩) ٠

ونلاحظ أن القشيرى مع تأكيده لمكانة الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد قرر عبوديته لمولاه ، فكيف بمن هو دونه مرتبة من أتباعه ، ولذلك قال فى شرح (سبحان الذى) (افتتح السورة بذكر الثناء على نفسه ٠٠٠ الحق سبحانه سبح نفسه بعزيز خطابه وأخبر عن استحقاقه بجلال قدره ، وعن توحده بعلو نعوته)(٦٠) ٠

---

(٥٩) القشيرى : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٣٣٤ ٠
(٦٠) القشيرى : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٣٣٣ ٠

التسليم لله

يرى مفكرنا أنه لابد من التسليم لله ، وان لم يلغ هذا التسليم واجب العمل والاختيار فى حـــدود ما مكن الله للانسان ، لأنه قد حجب الغيب عنه ، ثم ان الانسان اذا نظر الى الارادة الالهية بعين صـــائبة لوجدها تريد الخير له فى كل ما يقع عليه ، حتى ما يكره الانسان ، انما هو فضـــل من الله عليه ، وهو ما يليق بهذا الانسان أو ذاك لأن الله هـــو العزيز الحـكيم ، وهو الجواد الرؤوف الرحيم •

يقول (حتى نرى أن ما حرمنا من المـال والثروة تخفيف عنا ، وما رزقنا من العلم والحكمة تشريف لنا ، وحتى نعتقد انك لم تسر الى أحد من خلقك الا ما هو لائق بالاهيتك ، والا ما هو آخذ بأوفر الأنصباء من عامر جودك ، وسابغ نعمتك وحاضر صنعتك لأنك الله العزيز الحكيم)(٦١) •

وفى الغيب الحكمة التى تفسر ما قد ينزل بالانسان من ألم أو شقاء ، وهذا الغيب مغلق أمام الانسان ، فلا سبيل الى الوقوف عليه ، ولذلك وجب على الانسان التسليم ، وأن يسقط الاعتراض • فلا مجـال اذن للولوج الى هذا العلم ، فلله (جل وجهه وتقدس اسمه فى هذا الخلق ، غيب لا يعرف قابه ولا يفتح بابه ، ولا يقع القياس عليه ، ولا يهتدى الاحساس اليـه ، ومن أجله سقط الاعتراض ، ووجب التسليم والانقياد • وادع هـذا فانه سلم طويل ، وفضاء عريض)(٦٢) • وهو لذلك يصرح (كن معـه وعنده

---

(٦١) المقابسات : ص ٥٢ ـ ٥٣ •
(٦٢) المقابسات : ص ٥٤ •

حتى لا تحتاج الى الرجوع اليه ، واذا وردته فلا تصدر عنه ، واذا صدرته عنه فلا تنسه)(٦٣) .

وقد شاء تعالى أن يوارى حكمته التى من أجل الانسان فيما عرف الانسان من ظاهر (فسبحان من وارى منافع ما جهل من سره فى عرض ما عرف من علانيته)(٦٤) .

واذا كان الأمر كذلك فلا يجب الاعتراض ، لأنه سبحانه هو المالك ، وهو المصرف والحاكم فى كل أمور الانسان ، يقول (وليتنا بأمرك ونهيك ، ثم وليتنا بعلمك وارادتك ، فعلينا أن نؤدى ما تقدمت به الينا ، وليس لنا أن نعترض عليك فيما تفردت به دوننا ، لأنك مالك قليلنا وكثيرنا ، ومصرف أولنا وآخرنا ، والحاكم بما تراه فينا مما ساءنا وسرنا)(٦٥) .

وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وأمرنا كله بيده ، حتى خلافنا له تعالى كان بقضائه (وان خلافنا لك كان بقضائك ، فاغفر لنا الآن بتفضلك وحبائك ، وان زيغنا كان بعلمك بنا وحكمتك عنا ، فاجعل تقويمنا الساعة بلطفك عندنا ، وتفضلك علينا . لا نملك الا ما ملكتنا)(٦٦) .

وقلوبنا أيضا بيد الله ، ولذلك يناجيه قائلا : (هى بيدك تقلبها كيف شئت ، اللهم : فقلبها ما يرضيك عنها ، وقلبها على ما تريده منها)(٦٧) .

وهو يؤكد ما سبق كله ويجمله فى قوله (اللهم ان أعمالنا كلها جارية

---

(٦٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٦ .
(٦٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧ .
(٦٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٨ .
(٦٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٠ ـ ١٥١ .
(٦٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥١ .

على ارادتك ، ونحن عليها ملومون ومحمودون باختيـارك ، وبها مجربون ، بحسب ما سلف من علمك)(٦٨) ٠

وقد صور التوحيدى حياته الروحية فى شكل المناجاة فصور حيـاة مليئة بالعمق الروحى ، والغزارة الوجدانية ، وهـو فى ذلك ينـاجى الله ، ويتصوره سبحانه يناجيه ، ويواسيه ويرشده ، ويأمره بعـدم الركون لغيره ، لأن فى ذلك الوبال عليه ، فاذا ركن الى العلم لبسه الله عليه ، واذا وثق فى عبادته ، ردها الله عليه ، وان لحظ الخلق وكله بهم ، بل لو أوى الى الوجد استدرج دونه ، فلابد له من الغيب عن سـواه تعالى بشهوده سبحانه فان كان ذلك منه أشهده الله ما لا يحويه مكان ولا يخليه أوان ، ولا ينبىء عنه خبر ولا عيان يقول (وقيل لى : لا تركنن الى شيء دوننا ، فكل ذلك وبال عليك ، وخاتل لك ، لأنه ان ركنت الى العلم لبسناه عليك ، وان وثقت بالعبادة رددناها اليك ، وان لحظت الخلق وكلناك بهم ، وان أعجبت بالمعرفة نكرناها فيك ، وان أويت الى الوجد استدرجناك دونه ، فأى حول لك وأى قوة معك ؟ أشهدنا بغيبتك عن غيرنا نشهدك منا ما لا يحويه مكان ، ولا يخليه أوان ، ولا ينبىء عنه خبر ولا عيان)(٦٩) ٠

وهو فى ذلك مع تأكيده على وجوب العمل لحجب الغيب عن الانسـان يكون قد قرر ما قاله بعد ذلك ابن عطاء الله السكندرى فى قوله (والقول الفصل فى ذلك انه لابد لك من الأسباب وجودا ، ولابد لك من الغيبة عنها شـهودا ٠ فاثبتها من حيث أثبتها بحكمتـه ، ولا تستند اليهـا لعلمك بأحديته)(٧٠) ٠

(٦٨) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٨ ٠

(٦٩) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٤٢ ٠

(٧٠) ابن عطاء الله : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق : مرسى محمد على ، عبد العال أحمد عرابى ، دار التراث العربى ، ص ٢٤٣ ٠

الانسان والله

يصور التوحيدى العلاقة بين الانسان وخالقه تصويرا بالغ الرقة ، لأنه يقوم على الرحمة والحكمة الالهية ، التى تريد بالانسان الخير ، وهى علاقة قوية ، فيها العطاء والكرم الالهى يشمل الانسان من كل جوانبه ، واذا كان القرآن الكريم قد تضمن الوعد والوعيد ، فشيخنا يفسر ذلك ويقول ان الله قد أراد الانسان قبل أن يكون ، ونظر اليه قبل أن يوجد فى عيان ، ولم يكن موجودا الا فى مشيئة الرحمن ٠

يقول مخاطبا الانسان (ان توعدك فانما يخوفك ، وان وعدك فانما يشوفك ، وان عاتبك فانما يشرفك ، وان كرر عليك فانما يعرفك وان فرقك فانما يؤلفك ، وان أخذ منك فانما يسلفك)(١) ٠

وبذلك يفتح شيخنا باب الأمل للانسان ، ويصور هذه العلاقة فى أجمل صورة ، وهو فى هذا يوافق كلامه عن العبودية فى مواجهة الألوهية ، وان خير الانسان الحقيقى فى استيعاب العبودية ، ولكن بذلك لا يرضى له الا أن يكون ملكا ، ومحبة الانسان لله أيضا فائقة ، فقيمة الله للانسان دائمة حتى مع اعراض الانسان وتلهيه ٠ (وكل ما تريده منه قريب)(٢)٠ بل اذا سمعناه وهو يخاطب الانسان فى النص التالى فسنجده وقد طمأنه الى أبعد حد ، وأظهر الرحمة الالهية وقد شملته فى كل أحواله يقول شيخنا (حلم عنك ليغضب عليك ، وغضب لئلا يحلم عنك ، ووصفك حتى

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠

(٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠

كأنك فيه ، ودعاك حتى كأنه محتـــاج اليك ، ولاطفك حتى كأنه لابد له منك)(٣) ٠

وقد بلغ أعلى درجات الذوق الصوفى رقة فى تصوير الرحمة الالهية فى قوله (ودعاك حتى كأنه محتاج اليك) ٠ ولكنه يصور حال الانســان وقد تلاهى عن ربه ، وحقوقه عليه ٠ فمع هذا الفضل الالهى على الانســان فهو لا يبالى ما يجنيه عليه سلوكه ، يقول مخاطبا الانســـان (وأنت فى جميع هذه الأحوال سادر هاذر ، لا تلوى على فائتك من رضاه ، ولا تبـالى بما تجنى عليك يدك ٠ لم هذا ولمـاذا ؟ ألك رب غيره ؟ ألك مولى سواه ؟ هل رأيت الخير قط الا منه)(٤) ٠

ويحدد شـيخنا للانسان نعم الله عليه ، وانه ليس له الا اله واحد ، وليس له عالم أو ملك غير ملكه ، ولم ينس التوحيدى بالرغم من تأكيده على هذا الحب من الله ، أقول لا ينسى أبدا حقيقة الانسان العبد ، والله الرب ، تعالى الله علوا كبيرا ، ولذلك يلوم نفسه والانسان عامة بقوله (أين أنت بالنسبة التى لك منك الى ذرة من خلقه لو شاء لأبرز منهــا ما يحار فيـه بصرك ، ويتبـدد عليه عقلك ، ويضمحل دونه كلك وبعضك ، ويبيد عنده شاهدك ورسمك ! الزم - عافاك الله - حـدك ، وطالب نفسك لله بمـا له عندك ، واحرص على أن تكون عبدا حقا ، فانه ان وجدك عبدا حقا لم يرض لك حتى يجعلك ملـكا حقـا ٠ هذا سره فيك ، ومراده لـك ٠ فافطن ودع الكسل واطمأن) ٠

والناس عند شيخنا فى موقفهم الدينى رجال ثلاثة :

---

(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠
(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٣ ٠

الأول : من خلا مع أحكام الفه وغوالب عاداته — لا يرعى على نفسه ولا يمكن الواعظ من سمعه ·

والثاني : رجل وقف بين الأمور محاسبا فطال حسابه وضاق جنابه فخلط ورجا وتمنى ·

والثالث : رجـــل ادكر واعتبر ، فبكى واستعبر ، وقال وحسر ، ثم سكت وتحسر(٥) ·

ويرى شيخنا أ نالانسان قد خلق لغاية ، فهذا الخلق وهذا العقـــل وهذا العلم الذى منحه الانسان لم يكن بقصد أن ينشغل بشهواته وهوى نفســه (أتظن يا عاجز انك تخلق هذا الخلق الســوى ، وتمنح هذا العقـل الزكى وتعطى هذا العلم الرضى ، وترزق هذا الوجه الوفى ، ثم تمرج فى شهواتك مرجا خالع العذار ، جاهلا بما يجرى بالليل والنهار ، غير مطالب بما لك وعليك ، ولا معاتب بما فيك ولديك ؟)(٦) ·

وعلى العبد أن يلزم حده مع الله فايس (للعبد الا ما هو به عبد فان جن قليلا فظن أنه رب فهناك هلاكه وبطوله وسفوله)(٧) · واذا كان الخلق كله لله تعالى ، والأمر له والمشيئة مشيئته ، فعلى العبد أن يحقق الأدب فى الخطاب أو السلوك ، حتى لا يجوز له أن يقول لم (ولم محذوفة فى مخاطبة الملوك · ومن كان يقول : كيف وكيف مرفوعة عن مواجهة الأرباب · انمـا لم وكيف للعزيز اذا أدب به الذليل ، وللسيد اذا قوم عليه العبد ، وللرفيع على الوضيع اذا أثبت عليه الأمر · فاما من علا عن هذا كله ، فكيف يقابل

---

(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٨ ·
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٤٨ ·
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٣ ·

بما لا يجوز معه ولا يؤذن له ؟)(٨) ٠

وقد دعا الله الانسان بكل طريق ، فليس للانسان من سبيل للاحتجاج أو العذر ، وعليه ألا يغتر بالنجاة وقد مكن منه ، ولذلك يقول للانسان له وهو يدعوه الى أن يخلص نفسه من بلواه ، وأن يصدق قوله بحجة ، وليترك بساط الخلاف والمعصـية ، وليكذب نفسه قبـل أن يكذب من لا قبـل له بتكذيبه ، فمناظرة الانسان لضميره أخف عليه من مناظرة من (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور)(٩) ٠ ثم يخاطب الانسان قائلا : انك (قد دعيت ونوديت ، وكوشـفت وبوديت ، وحفظت ورعيت ، وسـوررت ونوجيت ، ووصلت ونوغيت ؟)(١٠) فالدعاء بالرسول ، والنداء بالكتاب ، والمكاشفة بالعبرة ، والمبادرة بالالطاف ، والحفظ بالرقباء ، والرعاية بالمدافعة ، أما السرار فبالاخلاص ، والمناجاة بالتكرمة ، والمواصـلة بالتشريف ، والمنـاغاة بالتعريف ٠

ثم على الانسان أن يحذر ، ويتأدب ، فلولا لطف الله ٠ وعلمه به لأباده في تطاوله ، ولذلك يقول مصورا خطاب المولى للانســان (خلقناك عبـدا فانبريت لتكون ربا ، ولولا انا نعلم من أين أتيت فيما كان منك لأبدناك ، وجعلناك رميما فى منفاك)(١١) ٠

وحاجة الانسان الى الله فوق كل حاجاته (فحاجتنا اليك فوق حاجة محيل النبات الى القطر ، وفوق حاجة الموتى الى الروح ، وفوق حاجة الطالب

---

(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٦٤ ٠

(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٨ ، والآية رقم ١٩ من سورة غافر ٠

(١٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٨ ٠

(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٠ ٠

الى الوجدان)(١٢) وهو يخاطب الانسان قائلا (لك من الله نسب اصح من نسبتك الى أبيك ، فاحفظه فانه ينفعك)(١٣) .

وعلى الانسان أن يحذر من ذاته ، لأنه شيطان نفسه (يا هذا أتدرى من شيطانك ، أنت شيطانك ، وأنت الذى سهوت عنك بعد ما بدوت ، وغربت بعد ما طلعت وبعدت ما قربت واستوحشت بعد ما أنست ... فآل أمرك الى الخسر والضياع)(١٤) .

وعلى الانسان كذلك أن ينظر فى نفسه ، ليرى قدرة الله فيه ، وحتى يعلم ويهتدى بفعله فيطمئن قلبه ويسلم لله (فانظر كيف ركبك وقسمك ، وكيف جمعك ونظمك ، وحتى تحس بروحك وتنعم ، وتهتدى بعقلك وتعلم ، ويطمئن قلبك وتسلم)(١٥) .

وليس للانسان الا ربه (على من تردنا ونحن عبيدك ، والى من تكلنا ونحن خلقك ؟ تولنا كيف شئت ، ساخطا وراضيا قد استسلمنا وسلمنا)(١٦) .

ويرى شيخنا حقيقة ان الخير فى طلب الآخرة والاعراض عن الدنيا واضحة ، ولكنه يثق أن شيئا ما يحجب الانسان عن هذا الخير ، وذلك المسعى يقول (واشهد أن أمرا يعوق عقولنا عن هذه الغاية التى قد جلت عن الخبر ، وبادت على العيان لعجيب ، وان سببا أورثنا هذا الجهل

---

(١٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢١٢ .
(١٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ .
(١٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٣ .
(١٥) الاشارات الالهية : ص ٢٤٨ .
(١٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٦٠ .

الغريب)(١٧) ٠

والويل لمن أعرض عنه الحق ، وبلى بالخلق اذ كيف لا تعظم البلوى عليه وهو أيضا من الخلق(١٨) ٠ وضعف الانسان في البعد عن مولاه ، وقوته في التوجه اليه ، ففي الانسان اذن قوة ، وضعف عليه ان يشهد ضعفه في قوته ، وقوته في ضعفه ، وعليه أن يعلم أن ليس له من دون الله اقتدار ولا انتصار (ان قبلك فلفضله عليك ، وان ردك فلنقصك الذى لايخفى عليك ، وان عاتبك فلأنه يستصلحك ، وان أعرض عنك فلأنه يستدرجك ، وان ناغاك فلأنه يحب أن يجتبيك ، وان محا بينك وبينه فلأنه قلاك وأطرحك٠٠ يا هذا اياك أن تسأله في الطاعة الا الطاعة ، واياك أن تطلب منه العطية ولكن العطية في العطية ، واياك أن تشير اليه بالاشارة ، ولكن الاشارة في الاشارة)(١٩) ٠

ولا يمكن للانسان أن يفي بحق ربه (من ذا يفي بحقك كله)(٢٠) ٠ ولأفعال الله حكمة لا يدركها علم الانسان ، فوراء الظاهر من أفعاله باطن وحكمة ٠ انه تعالى (يمنع وهو في منعه معط ، ويحرم وهو في حرمانه واهب ، ويضع وهو في وضعه رافع ، ويذل وهو في اذلاله معز ، ويعرض وهو في اعراضه مقبل ، ويبعد وهو في ابعاده مقرب ، الظاهر عند الخلق بمبلغ علمهم باطن عنده بخافي حكمته ، والباطن عنده مجهول عند سواه)(٢١) ٠ وعلى الانسان أن يصحح نسبته اليه سبحانه (ولم لا تصحح

---

(١٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥٥ ٠

(١٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٩٣ ٠

(١٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١٣ ٠

(٢٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٣٦ ٠

(٢١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٥٢ ٠

نسبتك ممن أنت منسوب اليـه ؟ أعنى بذلك انك تنسب الى أبيك الأدنى باللحم والدم ، والى أبيك الأقصى بالمـاء والطين ، وقد غرك هذا النسب ، وأغواك هذا السبب ، حتى نسيت الـذى تنسب اليــه بكلك وبعضك ، وبأصلك وفصلك ، وبه تعرف فى أولك وآخـــرك ، وله تكرم فى غيبتك وشهادتك ، واليه تضرع فى نازلتك)(٢٢) ٠

وعلى الانسان أن يعرف أن قدرته لا تفى بالشكر على نعمـه سبحانه لأن الشكر نفسه نعمة من الله ، وعليه أن يعرف أن هنـاك ما يراد منه ، وما يراد له ، ولـما كان لا يعرف ما يراد له ، فعليـه فى التفكير فيما يراد منه(٢٣) ٠ وعليه ألا يطمئن الى الدنيا ، بل عليه أن يتحلى بعبادته جل وعلا (أم حسب الـذين اجترحوا السـيئات أن نجعلهم كالـذين آمنوا وعملوا الصالحات)(٢٤) ٠ ويعلق : هيهـــات هيهـات (ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا ، لقد أحصاهم وعدهم عدا ٠ وكلهم آتيه يوم القيامة فردا)(٢٥) ٠

ويعلق (رحم الله عبدا رفع طرفه وبسط كفه ، وسرح وهمه وسع فهمه ، ونظر الى ما له فطلبه ، والى ما عليه فاجتنبه) ٠ وعلى الانســان أن ينظر لله وحده فيخاطب الانسان قائلا (فعاقب الآن عينيك عـــلى ما جنت فانها نظرت الى غيره) ٠

وعلى الانسان أن يعلم أن الله قد أنعم عليه فى الأولى حيث كونه ووهب له الحركة والسكون ، وأفاض عليه ومكنه وجمعه وحسنه(٢٦) ٠

(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٦٦ ٠
(٢٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص
(٢٤) سورة الجاثية : آية رقم ٢١ ٠
(٢٥) سورة مريم : الآيات رقم ٩٣ ـ ٩٥ ٠
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٦٩ ٠

الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى

وقد صور التوحيدى هذه العلاقة بين الانسان ونفسه ، وسمى هـذه العلاقة (المشاكسة) لأن على الانسان ألا يكذب نفسه ، وأن يأخذ حـذره منها ويقطع أمله فيها ليروضها ، ولينجو واياها لأنه ان ركز فيها بقبوله خداعها ، وكذبها فى قصدها خداعه ، وتصادقهما فى أن يحذر منها ، وفى انقطاع طمعها منه ، وكما يقول مخاطبا الانسان (وهذه مشاكسة بينك وبين نفسك ، لا بينك وبين غيرك ، فانتبه لها ، واعمل فى تنقيح شوكها)(١) .

وعليه أن يحـذر فوات الوقت ، فالوقت غير مضمون (فلا تجعـل التقصير ديدنا لك فليس كل وقت يحتمل ذلك ، واحذر نفسك وحـذرها منك ، فانك اذا ضممت حذرك الى تحذيرك نصحتك وثبتت لك)(٢) .

وعلى الانسان أن ينوح على نفسه ، لمـا هو فيه من الغفلة ، وعليه أن ينصحها ، ويكاشفها مكاشفة العـاقل ، بل عليـه أن يروضـها وذلك بأن يبعدها عن عاداتها ويخدمها باستخدامه لها .

وهنا اذا حاولت نفسه أن تفضحه فعليه أن يمتهنها ويذلها صونا لها (ونح على نفسك نوح الثكول ، وكاشفها مكاشفة النصوح العقول ، وافتتح أمرها بأن تعظمها عن عادتها ، وتكظمها على جرتها ، وتخدمها مستخدما لها. فاذا صرخت عليك فاضحة لك ، فامتهنها صائنا لها ، وذللها طالبا لغيرها . وانسبها الى عثرتها ، واستر عليها ما فى طيهـا ، فانها ان لم تطعك كـل

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٢ .

(٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠٨ .

الطاعة ، لم تشنع عليك كل الشناعة يا هذا .. ارفق قليلا ، والحق معنى جليلا : احتجب عن الجهـــل بالحلم ، وغض عن الفهم بالوهم ، وانثر الذكر بالفكر ، واطلب المزيد بالشكر ، واخف المكر فى الأمر ، وامزج الصـــحو بالسكر ، والف ما بين العذل والعذر ، وشرف القول بالفعل)(٣) ٠

وعلى الانسان كذلك أن يراقب نفسه ، وعليه الاستعانة بالصبر لأن الظفر معقود على الصبر ٠ (كن رقيبك على نفسك تكن نفسك رقيبا عليك ، فانكما اذا تراقبتما استغنيتما عن كل رقيب عليكما ، وخذ حقيقتك بالصبر فانه ملح الحال ، ولا ظفر لمن لا صبر له ، ولا نجاة لمن لا أناة معه ٠ ثم اجتهد بعد ذلك أن تستيقظ بين النيام وتنام بين المستيقظين ، فان استيقاظك بين النيام يفرغك لنفسك ، ونومك بين المستيقظين يرفهك لحظك)(٤) ٠

وبالتالى فعلى الانسان أن يكرم نفسه ما أطاعته على طاعـة الله ، وأن يهينها ما عاقته عن خدمة الله(٥) ٠ بل عليه أن يقتص منها لأنها قتلته بتسويلها له أمورا خبيثة ، فعليه أن يقتلها بالتعويل على غيرها(٦) ٠

ثم ان الانسان مستوحش بنفسه ، وهى ان أطاعها عصته ، وان وفى لها غدرت به ، وان نصرها خذلته ، وان تابعها أردته(٧) ٠

ويقرر شيخنا أن تصفح النفس صعب ، وأن هـــدايتها وحملها عـلى الصواب شديد ، واذعانها للحق متعذر لأن (بلاياها بلا نهاية ، وسراياها

---

(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١١٢ ٠
(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٢ ــ ١٥٣ ٠
(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٣٧ ٠
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٤ ٠
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٩٠ ٠
(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٢٢ ٠

بلا آية)(٨) .

ولذلك فيجب أن يحذر الانسان منهـا (فانها عقرب اذا لدغتك لم تبل ، واذا ضربتك لم تستقل)(٩) . واذا كان يغلب على الانسان اللهو والانشغال بهوى نفسه ، فما أحلم مولاه عليه (لقد أمهل كأنه أهمل ، وسوف يأخذ كأنه لم يترك)(١٠) .

ولكن شيخنا لايمانه غير المحدود بعفو الله ، وحلمه ، وكرمه ، فهو يأمل في العفو ، - استغفر الله - بل لابد من العفو (الهنا : ما شئت فاصنع ، لابد من العفو ، والعفو خلق من أخلاق الكرام ، وأنت أكرم الأكرمين ، فاعف عنا ياذا الجلال والاكرام)(١١) .

---

(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٧٣ .
(١٠) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣٤ .
(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٣٦ .

معالم الطريق الصوفي عند التوحيدي

على السالك أن يبدأ بالتوبة ، فمقام التوبة هو أول الطريق وعليه أنه يسلم لله ، ويتوكل عليه ويترك كل ما سواه ، والرجاء في عفوه يجب أنه يغلب على اليأس لذنوب العبد وتقصيره ٠

وشيخنا في (الاشارات الالهية) لا ينتقـــل من خطوة لأخرى ، لأن الاشارة مناجاة ، وقد قصد بها كما هو الأرجح أن يهذب نفســه ، ويكبح جماح شهواتها ، ليوجهها الى الطريق ، ففي الاشــارات مغالبة للنفس ، وتنبيه وترويض لهـــا لتسلك الطريق الصوفي ولتدرك ما بهـا ، ولتعلم ما عليها ، يستعين في ذلك كله بمناجاة الحق تارة ، وأهـــل التصوف تارة أخرى ، والانســـان ٠٠ عامة ، ونفسه فهو يقاوم مطامعه التي أطاعهـــا فاستعبدته ، ويقاوم اخفاقه في دنيا الناس وما جره عليه من أسى ولوعة ، وتساؤل حول بعض المسائل كمسألة الرزق ، يريد بذلك أن يخلص نفسه من ذلك حتى تصفو من كل شائبة ، ولذلك فان كان في كتبه السابقة قد برهن على شرعية ثلبه لبعض الشخصيات ، بل وضرورة ذلك ، الا انه في تصوفه - وهو في حالة خاصة من الوجد يدعو للناس بالمغفرة والعفو حتى أولئك الذين أساءوا اليه يقول (الهنا كما ابتليتنا بهم لنصفو لك ، فارحمهم لئلا يكدروا بنا ، وكما أريتنا قدرتك فيهم ، فأرنا عفوك عنهم ، واجعلنـا واياهم في زمرة الواصلين اليك المقبولين لديك)(١) ٠

ولأن التجربة شخصية من جانب ، وعامة من جانب آخر ، فالتوحيدي

---

(١) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ١٣٧ ٠

يتجه بتجربته الى الآخرين وكأنه فى ذلك انما يقصد وجه الله(٢) ، وهـو يحدث الآخر ، ويقصد نفسه فى نفس الوقت ، وهو يعرض علينا تجربته وقواعده جملة بما فيها من أسرار فيقول (فاما قواعدى التى بنيت عليهـا أمرى ، وأركانى التى أسندت اليها شأنى ، فأشياء لا يحويها شرح الكتاب ، ولا يستغرقها بيـان خطاب لأنهـا مشتبهة المناظرة ، متلونة البواطن والظواهر ، ولـكن جملة تنم على التفصـيل : انى حشوت وقتى بالظلف والتنزه اللذين يعمران حال النفس بالرياضة والتهذيب ، ثم رفعت التهمة من الاعتقاد والضمير التى تربى الآفة وتذيب الخاطر وتضل الرأى ، ثم حللت ساحة الرسوم متربعا على توفية العمل بقدر الوسع وبذل الجهد ، ثم أشعرت قلبى خوفا لا لبث معه عـلى شىء ، وطالبتهـا بالصبر على المهـانة والذل ، وطالبتها بعد ذلك بأشياء : وعدتنى فى بعضها صلاحا ، وذهبت فى بعضها جماحا . ثم انثنيت مرتاعا الى من نهج السـبيل بالآلاء والنعم ، وأوضح الدليل بالأنبياء والحكم ، فقلت : مولاى أنت أنت لا شىء غيرك ! الاشـارة اليك باللسان نقص وعجز ، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز ، والاعراض عنك خـذلان وبوار ، والاقبال عليك مسار ميـاد . تباركت وتعـاليت ، وتعظمت وتناهيت ، أسالك بغاية افتقارى الى ما عندك أن تحلينى بغـاية افتخارى معك)(٣) .

ويرشد شيخنا السالك الى أن الدنيا سجن المؤمن(٤) . ولذلك عليـه أن يتخذ الصبر وسادة ، والصمت عصابة ، والحكمة جنة ، والتسليم حجة ، والخوف قرينا ، والرجاء خدينا ، والتوبة فراشا ، والأمانة رياشا ، والاعتبار

---

(٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .
(٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٥٩ .
(٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ .

معاشا(٥) ٠

ثم يتساءل (أين سهر العيون وموت الطباع في المخالفة ؟ أين حنين القلب وشدة النزاع الى الموافقـــة ؟ أين راح النفوس والشوق الى المحـل المـأنوس ، والتطعم من ذلك الجنى المغروس ؟ أين متعـة الأرواح بطرائف المساء والصباح ، وهناء النفوس بالغدو والرواح ؟ أين الهشاشة بالنجاح ، والبشاشة بالفلاح ؟)(٦) ٠

وذلك لأن شـيخنا يرى ضرورة الدليـل على ما يدعيـه السـالك ٠ (وعندى أن الدعوى بلا بينة فضيحة ، والظاهر بلا باطن فاحشة ، والقول بلا حجة بهتـــان ، والتمنى بلا سعى صغو ، والسـعى بلا توفيق شـــقاء ، وركوب البر بلا دليل بلاء وعناء)(٧) ٠ فلابد من الاخلاص فى الفقر اليه ، والتعاون على طلب ما لديه ، فهذا شرط ليأخذ الله بيد السالك ، والطريق الى الله يجب أن يكون بالمبالغة فى الطاعات ، والمداومة على العبادة والحذر من الآفات ، والهرب من العاهات ، والثبات على رفض الشهوات ، والاعراض عن اللذات(٨) ٠

وعلى السالك أن يخلع نفسه من نفسه ، كما يخلع قميصه من جلده ، وكما يخلع جلده من لحمه ، وكما يخلع لحمـه من عظمه(٩) وقد حـدد المولى الطريق ، والثواب عليه ، ولذلك يقول شيخنا على لسان الحق (أوفوا بعهدى فى دار محنتى على بساط خدمتى لحفظ حرمتى أوف بعهدكم فى دار نعمتى

---

(٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ ٠
(٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٩ ٠
(٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٦ ٠
(٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٩٢ ٠
(٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨ ٠

على بساط قربتى بجلال رؤيتى)(١٠) ٠

وعلى السالك أن يكون فى يقظته ومنامه ، وحركته وسكونه ، وغضبه ورضاه ، وأخـــذه وعطائه ٠٠ الخ ٠ مراقبا لله ناظرا اليه تعـالى بالخشية والحياء(١١) ٠

وعلى السالك أن يعمل بما يعلم ، فالعلم وحده لا ينفع ، بل كم كلمة عقلت ومع ذلك شردت ٠ فلا يكون من ذلك غير الحسرة والندامة فان (الكلمة تطلب مقرها الموافق لها ، فاذا صادفت سكنت ، واذا لم تصادف جالت فى آفاق النفوس دائبـة الى أن تجد مكانهـا اللائق بها ٠ واذا نطق بهـا من لا ينتفع بها فذاك أيضا لتبرؤها عن صدر الناطق وقلة رضاها به ٠ وقلقها الى غيره)(١٢) ٠

فالاجتهاد والعبادة ، والطاعة ، وبذل الجهد أمور لابد منها للسالك ، يقول (اذا أردت أن تجد فجد ٠ يعنى اذا أردت أن تجد الله فجد بنفسك لله ، واذا أردت أن تدرك فاسلك ، ودع الهوينـــا ، فمن أحب أن يلحـق المنى ، تشمر لمـا هناك وتسلى عما هنا)(١٣) ٠

ويحدد شيخنا المنهج للسالك ، ويؤكد فى نفس الوقت عـلى الذوق الخـاص لهـذا الطريق ، الذى لا يرقى اليه ولا يقف عليـــه ولا يدركه الا العارفون يقول : (هذا شراب لا يذوقه الا العارفون ، هذا تاج لا يلبسه الا المكرمون هذا روض لا يحله الا المحبون ، هذه عبارة لا يسمعها الا المبرورون ،

---

(١٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٠٦ ٠

(١١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٩ ٠

(١٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٠١ ٠

(١٣) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٠٩ ٠

هذه كعبة لا يحجها الا المدعوون ، وهذه غمرة لا يخوضها الا المدربون ، هذه اشارة لا يدركها الا المؤدبون ، هذه كأس لا يجرع منها الا المرتبون ، هذه جمرة لا يدنو منها الا المقرورون ، هذه درة لا يغوص عليها الا الموفقون ، هذه بلدة لا يسافر اليها الا المشتاقون ، هذه قفرة لا يقطعها الا المتوكلون ، هذه نعمة لا يجد عليها الا الهائمون ، هذه علامة لا يهتدى بها الا العالمون ، هذه تذكرة لا ينتفع بها الا الناصحون ، هذه تبصرة لا يحرزها الا المستبصرون)(١٤) ٠

وهذه الخصوصيات أو هذا الذوق الخاص بالسادة الصوفية ، لابد للسالك حتى يصل اليه من أن يتحلى بأخلاق وصفات ٠ وأن يلزم آداب الطريق لينعم بهذا ، ويحدد شيخنا هذا فى قوله :

(يا هذا : عليك بالصدق فانه نجاة

عليك بالقناعة فانها غنى

عليك بالدين فانه الحصن

عليك بالخير فانه ذخر

عليك بالقرآن فانه نور

عليك بالأثر فانه أنس

عليك بالصمت فانه حرز

عليك بالعلم فانه رائد

عليك بالعمل فانه قائد

عليك بالتوكل فانه كفاية

عليك بالتسليم فانه سلم

---

(١٤) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٣ ـ ٤١٤ ٠

عليك بالايثار فانه كرم

عليك بالزهد فانه راحة

عليك بالسهر فانه حياة

عليك بالفكر فانه مفتاح

عليك بالجماعة فانها محجة

عليك بالتقوى فانها حجة(١٥)

وعلى السالك أن يجتهد ليكون فى المرتبة الأولى من العبادة ، وذلك بالطاعة ، حتى يكون من أوليائه المخلصين ، فان لم يستطع فليكن فى الدرجة التى تليها ، يقول مخاطبا السالك (ونفسه) :

(اجتهد أن تكون من أولياء الله المخلصين ..

والا فمن أحبائه المقربين ..

والا فمن خدمه المندوبين ..

والا فمن السفراء المكرمين ..

والا فمن المتعرضين السائلين ..

والا فمن الذاكرين المستبشرين ..

والا فمن اللائذين المتحرشين ..

والا فمن الراجين المؤملين ..

والا فمن المقاربين المتشبهين ..

والا فمن المذعنين المتملقين ..

والا فمن التابعين المفتقرين ..

والا فمن الباكين المحرومين ..

---

(١٥) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤١٤ .

والا فمن المطروحين المرحومين ..(١٦)

وينبه شيخنا السالك الى ما فى الطريق من جهد ومشقة ولذة وحلاوة فى نفس الوقت (وعلى قدر الصبر على الشدائد والمكاره يكون الظفر بالمطالب والمناره)(١٧) .

وعلى السالك الحذر فلهذا الطريق أحكام عجيبة ، لأن احسان السالك قد يستحيل اساءة ، وتقربه ربما عاد تباعدا . ويخاطب السالك وينبهه الى أن هنـاك ضروبا من المحن وفنونا من الفتنة (أدناها تظن انك مقبول وأنت مردود ، وتحسب انك موصول وأنت مطرود)(١٨) .

وليس له أن يذوق شيئا من حلاوة القرب الا اذا أنكر كل ما يحول بينه وبين مولاه . حتى ينكر عينه ويشرح للسالك قائلا (أى نفسك ، وأينك أى مكانك وأصلك : أى ما أنت منه ، وفصلك : أى ما أنت اليه ، وحالك : أى ما أنت به ، وحاصلك : أى ما أنت عليه . ومن آفاتها المسئولية : انك ان بحثت لم يزدك البحث الا عمى ، وان شربت لم يزدك الشرب الا ظمأ)(١٩) .

وللدموع والبكاء أهمية عند شيخنا لأن (فى استذاب ماء العيون ، راحة لقلب الهائم المحزون)(٢٠) .

ومن آداب الطريق ألا يعترض السالك على الله ، وألا يتعرض له ،

---

(١٦) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣٦ .
(١٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٥ .
(١٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٥ .
(١٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨٥ - ١٨٦ .
(٢٠) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٣٦ .

وعليه أيضا أن يعتقد محبته تعالى ، ولكن دون أن يبديها (اعتقد محبته ولا تبدها : لا مصرحا بها ولا كانيا عنها لأنك ان أبديتها مزجتها ، والمزج كدر ، وان كتمتها صنتها والصـــون صفو(٢١) . ولابد من كثرة السـجون فهو المستدر للجود (أين أنت عن التلذذ بالسجود المستدر للجـــود)(٢٢) . وذلك لأن المعـــانى لا تنـــال بالأمانى (هيهات أن تنال المعـــانى بالأمانى والتوانى)(٢٣) .

وكذلك لابد للسالك من كثرة الدعـــاء ، ولو لم يكن فى الدعـــاء الا التلذذ بالمواجهة ، والتنعم بالمشافهة ، والا خرق الحجم ورفع القنع ، والدنو من الباب ، ومخالطته أولى الألباب ، لكان فيه مقنع ، فكيف وفيه منـاجاة تقضقض الحيازيم ، وتهالك يرفرف على اليقين ...)(٢٤) .

ويشرح شيخنا مفهومه للدعاء فيقول (فان قلت : أنا أسلم ولا أدعو وأتوكـــل ولا أســـأل ، وآكل ولا أتعرض ، فان تسليمك دعاء وتوكلك مسألة)(٢٥) . والسالك بلدعء يرفعـــه الله عن الحجة للعبيـــد ، واذا فتح باب الدعاء على أحد فهو دليل على أن الله يحب أن يسمع كلامه ، وربما أخر الاجابة لتدوم الضراعة ، ثم ان الدعاء (جامع للحـــال والحقيقة ، والوجـــد والاستكانة)(٢٦) .

وينصح السالك بأن يتقرب الى الله فيقول (أدن حتى تصغى ، أصغ حتى تسمع ، اسمع حتى تفهم ، افهم حتى تعقـــل ، واعقـــل حتى تشرف ،

---

(٢١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٢٤ .
(٢٢) الاشارات الالهية : جـ ٢ ص ٤٦٣ .
(٢٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٨ .
(٢٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٧ — ١٣٨ .
(٢٥) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٨ .
(٢٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٣٧ .

واشرف حتى تنقى ، وأنق حتى تنعم ، وانعم حتى تسعد ، واسعد حتى تتقى ، واتق حتى ترقى ، وارق حتى لا تشقى)(٢٧) ·

ويحث شيخنا على التعاون على البر والتقوى ، كما أمر الله تعالى وكما هو حال السادة الصوفية ، يقول (فاذا تعاونا على هذه الأحوال الحسنة فى هذا الزمان ، الذى عاد الاسلام فيه غريبا كما بدأ غريبا ، كنا نجوم الأرض وأعلام الخلق ، وآتانا الله من عنده ما نغبط به ونتنافس عليه · وقد قال الحق فى تنزيله على قلب رسول الله عليه السلام « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان »)(٢٨) ·

---

(٢٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٨١ ·
(٢٨) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٩٧ ، والآيات من سورة المائدة ٢

التصـــوف والاغتراب

ويربط شيخنا بين التصـــوف والاغتراب تأكيدا للمعنى السابق في اغتراب الهمـة ، ولذلك يقـول (أما سمعت من قال : أين تقتطف ثمـار العقبى ؟ فقيل له حيث تغرس أشجار البلوى • فقـال : فمتى يقضى ذمام الصحبة ؟ فقيل له : اذا سكن فى مساكن الغربة ، يتجرع الـكربة بعـد الكربة)(٢٩) •

وهو بعد أن يستعرض كل المعانى فى الغريب يقول :

(دع هذا كله : الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيا اليه • بل الغريب من تهالك فى ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجـه الى الله قاليا لكل من سواه • بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضا لجدواه)(٣٠) •

وفى هذه العـــلاقة نلاحظ نوعا من التوتر ربمـا كان للخـوف من الاستدراج ، واغراء هوى النفس ، ووساوس الشيطان التى تلحف عـــلى الانسان ، حتى تختلط عليه الأمور ، ولأن الاختيار يسـير ، ولذلك وجب الحذر ، ولكل أمر من هذه الأمور التى تلبس على الانسان ما يصلحها يقول (اذا فتنك العقل بدقائق البحث ، فاستقبله بحقـــائق التسليم ، واذا أعجبتك النفس فى الطاعة ، فعرفها استحقاق المطاع ، واذا خدعك الشـكر برؤية النعم عن طلب المزيد ، فانتف بذلك عن رؤية المنعم ، واذا حـدثتك نفسك بالوصول ، فكن على حذر من مكر الموصل ، واذا سما بك الرجاء الى الطمأنينة ، فاهبط الى ساحة الخوف بالقلق • اذا رصـدك الهوى بتسويله فأجب سائله بالرد ، وعامل غريمه بالتسويف ••••)(٣١) •

---

(٢٩) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٦٨ •
(٣٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٨٤ ـ ٨٥ •
(٣١) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٠ •

وهو يعبر عن التوتر المصاحب للسالك فى الطريق ، ولكنه توتر خصب أعنى أنه توتر يزيد التجربة الروحية عمقا وغزارة .. وهو يصور هذا التوتر من خلال تجربته فيقول (نعم . حبيبى دعانى فلما أجبته طردنى ، وقربنى فلما دنوت أبعدنى ، ومنانى ، فلما توقعت حرمنى ، وحكمنى فلما اقترحت خيبنى ، واستنطقنى فلما قبست أخرسنى ، ودلنى فلما استدللت توهنى ...)(٣٢) .

وأعود فأؤكد أن شيخنا عاش بين التصوف والفلسفة ولكنه لم ينس التصوف عندما بعد عن أهله ، ولم يرفض الفلسفة عندما عاد الى التصوف . - وهو فى كل مراحله ، باستثناء بعض ملامح الشك فى المرحلة الأولى أو التسؤل الفلسفي ممثلا فى (الهوامل والشوامل - لا يقول الا بلتسليم والتوحيد الخالص من كل شائبة ومهما يكن اختلاف الباحثين فى ذلك ، فآخر ما كتبه وهو الاشارات يكفى ليدحض أى شبهة من الزندقة - أو القول بالاتحاد ووحدة الوجود . وليس أدل على ذلك من قوله فى آخر الجزء الأول من (الاشارات الالهية) :

حرام على قلب استنار بنور الله أن يفكر فى غير عظمة الله .

حرام على لسان تعود ذكر الله آن يذكر غير الله .

حرام على نفس طهرت من أدناس الدنيا لله أن تدنس بشىء من مخالفة الله ،

حرام على عين نظرت الى مملكة الله أن تحدق الى غير الله ،

حرام على كبد ابتلت بالثقة بالله أن تطمئن الى غير الله ،

حرام على من لم ير الخير الا من الله أن يحدث طمعا فى غير الله ،

حرام على من شرف بخدمة الله أن يتضع بخدمة غير الله(٣٣) .

---

(٣٢) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ١٧٩ .

(٣٣) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

نقـــد

لا يختلف البـــاحثون حول صلة التوحيـدى بالتصوف ، فصحبته لهم(٣٤) ، واعجابه بهم يذكر فى كتبه ، ولــكن الاختلاف حول عقيـــدة التوحيدى ربمـــا كان أهم المسائل فى هذا الموضع ولكنه أوهاها أيضـا وأكثرها تهافتا لمـا تثبته كتبه من صحة ايمانه ، وحرارة حبه لله ، وانمـــا أشير لذلك :

أولا : كمدخل لمناقشة ما يتعلق به من أمور أخرى مثل مدى اقتناعه بالطريق الصوفى ٠ ومسألة عقيدة التوحيدى أشار اليها السبكى فقـــد ذكر عن الذهبى انه قال عن شيخنا (كان عدو الله خبيثا وقال الذهبى أيضا كان سيء الاعتقاد ٠ ثم نقل قول ابن فارس فى كتاب الفريدة والخريدة : كان أبو حيان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان ، تعرض لأمور جسام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل)(٣٥) ٠

وقد تمادى ابن فارس فى تجريح التوحيدى حتى نعته بالالحاد وسوء الاعتقاد ، والرغبة فى الفساد فى الاسلام واهانة الصحابة ، ثم يقول : ان الوزير المهلبى قد طلبه لذلك فاستتر ومات فى الاستتار(٣٦) ٠

وهذه الرواية منسوبة لابن فارس ، وبينه وبين التوحيدى عداء ، فقد اتهمه بالزندقة(٣٧) ، بالاضافة الى صلة ابن فارس بابن عبـاد حيث كان

---

(٣٤) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢ ٠
(٣٥) السبكى : طبقات الشافية ، جـ ٤ ص ٢ ــ ٣ ٠
(٣٦) السبكى : طبقات الشافية ، جـ ٤ ص ٣ ٠
(٣٧) والزنديق هو (الذى لا يؤمن بالحق تعالى وبالآخرة ، وهو الذى يظهر الايمان

أستاذه قبل أن يتولى الوزارة ، (وصديق أثير لديه بعد وزارته يؤلف له الكتب فيتلقى عنه الجزاء الموفور)(٣٨) . وقد عرف عن ابن فارس جمود الرأى والعداء للفلسفة(٣٩) .

وهذه الرواية التى يذكرها ابن فارس واضح الخطأ فيها ، فعلاقة التوحيدى بالمهلبى كانت قبل اتصاله بابن عباد وقد عاش التوحيدى فى بلاط الأخير ، كما ذكرت من عام ٣٦٧ هـ الى عام ٣٧٠ هـ بينما المهلبى مات سنة ٣٥٢ هـ . وأما كلامه عن الصحابة فهو اشارة الى رسالة السقيفة وهى ان صحت نسبتها الى التوحيدى ، لا تشير الى الالحاد أو الزندقة وقد عبر التوحيدى عن دوافعه ، فقد جاء فى الرواية التى ذكرها الذهبى انه قال (عملتها ردا على الرافضة ، وسببه أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء يغلون فى حال على فعملت هذه الرسالة)(٤٠) .

وقد اعترف ابن السبكى له بالفضل فذكر لابن النجار قوله عنه أنه كان فقيرا صابرا متدينا ، وقال كان صحيح العقيدة(٤١) .

بل ان السبكى ذهب الى أن دافع الذهبى فى قوله هو ما يبطنه من بغض الصوفية ، ويقول (لم يثبت عندى الى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقيعة فيه ، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجد فيه الا ما يدل

ويبطن الكفر) وأيضا (ان الزنديق كافر لانه مع وجود الاعتراف بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) ، يكون فى عقائده كفر وهذا بالاتفاق) . - التهانوى - كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ٣ ص ١١٧ .

(٣٨) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٣٩) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ .

(٤٠) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، جـ ٣ ص ٣٥٥ . وانظر فى الرافضة - عبد القاهر البغدادى - الفرق بين الفرق ، ص ١٥ فقد قال (وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الاسلام لتسميتها عليا الها) ويعنى بهم السبئية .

(٤١) السبكى المرجع السابق ، جـ ٤ ص ٢ .

على انه كان قوى النفس مزدريا بأهل عصره ، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل ، وسئل الوالد رحمه الله عنه فأجاب بقريب مما أقول)(٤٢).

وأما قول ابن الجوزى فيه ، الذى أورده السبكى أيضا حيث اعتبره أحد زنادقة الاسلام ، بل اعتبره أشدهم على الاسلام فقد قال (زنادقة الاسلام ثلاثة ابن الراوندى ، وأبو حيان التوحيدى ، وأبو العلاء ، قال : وأشدهم على الاسلام أبو حيان لأنه مجمج ولم يصرح)(٤٣) ، (٤٤) فليس أغرب منه ، اذ كيف يفهم ما لم يبين الى درجة التأكيد على محتواه ، بل التأكيد على انه يحوى الحادا واساءة(٤٥) ، وخاصة وقد جاء وسط بحور من كلمات التوحيد والمناجاة الصوفية ، فهذا هو دليل ابن الجوزى ؟ أما ابن فارس فقد كان عدوا للفلسفة وقد هاجمه التوحيدى بشدة ، بعد أن اعترف له ببعض الفضل ولكن لمساوىء تغلب ووصفه بالرعونة ، والمكر ، والابهام ، والحسد ، والكذب ، والغيبة ... الخ(٤٦) .

ومن هنا يظهر تهافت الطعن فى عقيدته ، ولكن أيضا دار تساؤل

---

(٤٢) السبكى : المرجع السابق ، جـ ٤ ص ٣ .
(٤٣) السبكى : المرجع السابق ، جـ ٤ ص ٣ .
(٤٤) مجمج كتابه لم يبين حروفه ومجمج فى خبره لم يبينه .
(٤٥) وقد دافع بعض الباحثين عن شيخ المعرة وأظهروا ما فى اتهامه من بطلان وظلم وأكدوا صحة عقيدته ودافع هو عن نفسه فى (زجر النابح) وقال ان من جعل فى شعره كفرا والحادا غير مامون أن يجعل من يقول « لا اله الا الله » ملحدا فيقتصر « لا اله » باعتبارها كفرا والحادا ، و « الا الله » على انها من باب التقية .. أنظر : عبد الجيد دياب أبو العلا المعرى المفترى عليه ، ص ١٣٠ - ١٤٩ ، وأيضا : بنت الشاطىء أبو اللا المعرى ، أعلام العرب ، ص ٢١٣ - ٢٢٠ .. أما ابن الراوندى فقد عرف بانكاره للنبوة وعنده (ان كان الرسول يأتى مؤكدا ما فى العقل من التحسين والتقبيح فساقط عنا النظر فى صحته واجابة دعوته اذ قد غنينا بما فى العقل عنه وان الارسال على الوجه خطأ ، وان كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظ فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته) .. الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة الحاد ، ص ٨٩ ، ومن هنا نرى ان هذا الاتهام أصاب واحدا وأخطأ أثنين .
(٤٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ص ٢٠٥ ، وأنظر أيضا : ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

حول موقعه الحقيقي من التصوف ؟ أعني مدى صدق تصوفه ؟ وان كان صحب الصوفية وتمثل بهم حتى وصفه ياقوت بأنه كان (صوفي السمت والهيئة ، وكان يتأله والناس على ثقة من دينه ... فهو شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة)(٤٧) .

ولكن اذا كان من شك في تصوفه قبل خلوصه الى التصوف في الاشارات ، فكيف السبيل الى الشك في تصوفه بعد هذه المرحلة . فكتابه الاشارات أقرب شاهد على سلامة تصوفه(٤٨) .

وليس قصارى الأمر في مناجاته وأدعيته ما فيها من تفوق أدبي حتى فاق من قبله ، ولم يطاوله أحد ممن جاء بعده حتى ليمكن القول أن أدعية الصوفية ليست (الا شيئا ساذجا الى جانب أدعيته فقد وضع بالمناجاة فنا ذاتيا أصيلا)(٤٩) . نعم ليس قصارى الأمر أن يقال انه تفوق في هذا الفن على أدباء العرب جميعا وانه قدم فنا مكتملا(٥٠) . وبالرغم من أن عصره كان هو العصر الذهبي للتصوف الإسلامي(٥١) ، حيث تضافرت جهود الصوفية على توجيه الحياة الروحية وجهة نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية(٥٢)، أقول بالرغم من هذا الاطراء كله على فن التوحيدي ، وقدرته المتميزة ، وتفوقه في عصر ازدهار وتفوق . فهو لا يفي ولا يغني عن القول بصدق تجربته الصوفية ، وايمانه بالتصوف منهجا ، وصدق دعواه ومحاولاته المستمرة ليسير في هذا الدرب . وحقيقي أنه اتجه الى التصوف بعد فشل

---

(٤٧) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ٥ .
(٤٨) محمد عبد الغني الشيخ : أبو حيان التوحيدي ، ج ١ ص ٤٠٩ .
(٤٩) احسان عباس : أبو حيان التوحيدي ، ص ١٥٤ .
(٥٠) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١٥٤ .
(٥١) ابراهيم بيومي مدكور : الفلسفة الاسلامية - منهجه وتطبيقه ، ج ٢ ص ٦٩ .
(٥٢) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الاسلام ، ص ١٣٤ — ١٣٥ .

الفلسفة في اقناعه وعجزها عن أن تنقــذه من حيرته(٥٣) ، ولما رآه من الأحوال المختلفة ولتناقضه في المسائل المادية من حوله ، ولكن لا يمكن أن يكون هذا هو كل الأمر ، لأن تعلق التوحيدى بالصــوفية ، واعجابه بهم سابق وهو معه منذ بواكير حياته وأما (الاشارات الالهية) فهــو أصــدق دليل على عمق هذا الاتجاه وتأصله عنده ، فليست أدعيته مجرد قــدرة أو تمكن وكفى ، ولكنها أنات نفس متشوقة الى غفران وقرب ، وتدان ولطف ، وأمل فى ربها ٠

(اشتق اليه واجدا به ، وجد به والها فيه ، وله فيه متهالكا عليه ، وتهالك عليــه ناسيا لما عــداه ، وأصح البينونة بينك وبينه ، أتدرى ما البينونة ؟ البينونة هى الـكينونة ، هى أنت : أنت الـكينونة بآفاتك ؟ وأنت البينونة بشهواتك)(٥٤) ٠

ومن هنا كان الادعاء بأنه (كان على يقين من أن الزهد فى الحياة شىء فطرى ، وأن الناس يتخذونه وسيلة للحصول على ما يدعون الزهادة فيه ، وكان يؤمن بالعجز الانسانى أكثر من ايمانه بالقدرة ، ويعتذر بهذا العجز عن كل فعل يناقض به زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، وكان يخدع نفسه بنصائح أساتذته من المتصوفة والفلاسفة خداعا مؤقتا ، وهــو يلمس فى قرارة أحاسيسه انه لا يريد ذلك ولا يقره ، ونستطيع أن نقول : ان الكهف الذى كان يفتش عنه هو الاستسلام ولكنه وجد الدروب اليـه ملتوية فآثر أن يعلنه بلسانه ، وأن يزيفه بشكواه ثم لا شىء وراء ذلك)(٥٥) ٠

---

(٥٣) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١١٤ ٠

(٥٤) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣٣٣ ٠

(٥٥) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٢٨ ٠

وتحليل النص السابق ، يؤكد لنا انه بغير أساس ، فالقول بأن التوحيدى كان على يقين بأن الزهد فى الحياة شىء نظرى ، تخالفه كل النصوص التى يؤكد فيها على تقديره للصوفية ودفاعه عنهم واعتبارهم سادة الدنيا وملوك الآخرة ، وبالتالى فمن باب أولى أن تنفى القول بأنه يرى أن الناس يتخذونه وسيلة للحصول على ما يدعون الزهادة فيه ، فهذا قول لا يؤيده نص للتوحيدى لأن هذا اتهام ينسحب على السادة الصوفية ، وقد مر كيف دافع التوحيدى عن الطريق ، وبين دقائق الموضوعات المتعلقة بالصوفية ، وأنه قد ذكر منهم الكثيرين بأشخاصهم بكل التقدير والاحترام والحب وان كان قد نقد الدخلاء على الطريق كما فعلت أمهات كتب الصوفية. فهو يميز بين الأدعياء وأصحاب الطريق الحق ، أما أنه كان يؤمن بالعجز الانسانى أكثر من ايمانه بالقدرة . فلا تناقض مع هذا القول اذا أخذناه على اعتبار أن الانسان فيه الضعف والقوة ، وهذا أمر اسلامى فالقرآن الكريم يخبرنا أن الانسان فيه الخير والشر ، وفيه الضعف والقوة .

والتوحيدى وهو يتحدث عن الضعف بل ويعترف به ويطلب من الله المغفرة ، ولذلك أيضا يطلب من الله العون (اللهم اصرف عنا الشيطان وتغويله ، والهوى وتسويله ، والباطل وتعليله ، وأرنا فلك الحق لنتوخاه بتوفيقك ولطفك اللذين هما تمام كل شىء وبهجة كل شىء)(٥٦) .

فالانسان ضعيف ولكن ذلك لا يعنى انه لا سبيل أمامه فى الوصول الى مولاه ، ولذلك خاطب الانسان (يا هذا : توكل وخف ، وارج وسلم ، وارض واصبر ، واشكر واطمع ، وأخلص وتيقن ، وأحبب وثق ، واعرف واسترح . فانك اذا توكلت خائفا أمنك كافيها ...)(٥٧) .

---

(٥٦) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٧٢ - ٧٣ .
(٥٧) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٢٤٩ .

فليس ضعف الانسان يعنى ضلاله أو اليأس منه ، وحقيقى أن التوحيدى قد كتب كثيرا عن الناس بمرارة ، حتى فى الصداقة ، لكن ذلك لا يعنى تعميما مطلقا حتى نسحبه على الخاصة ممن اقتنع بهم من السادة الصوفية ، وقد اعترف الدكتور نفسه بأن التوحيدى قد أقر بالحق لأصحابه ، حتى انه لا يقتصد فى الثناء على أساتذته(٥٨) ٠

وبالتالى فهو يرى جانبا مضيئا فى الانسان ، هذا الجانب هو ما رآه فى السادة الصوفية ، قد اعترف التوحيدى ، كما مر ، بصعوبة الطريق ، ومشاقه ومجاهدات النفس ٠

وأما قول الدكتور بأنه كان يعتذر بهذا الضعف عن كل فعل يناقض زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، ففيه ظلم صارخ للرجل ، وربما كان السبب فى هذا القول هو عدم التفرقة بين المراحل الفكرية المختلفة للتوحيدى فاذا كان التوحيدى قد تحدث عن الزهد والتصوف فى المرحلة الأولى والثانية بالاعجاب والتقدير ، لما قرأ ، ولما شاهد ، فانه فى المرحلة الثالثة كان يعيش التجربة ، ربما لم يحقق مرتبة الشيخ بالمعنى الصوفى ، ولكنه قطع الطريق وسجل لنا فى الاشارات هذه التجربة ، ولعل من أهم ما يميزها أيضا عن غيرها ، انها أقرب الى الحوار الذاتى ، وقد فطن الى هذا الدكتور عبد الرحمن بدوى(٥٩) ، ولكن ليس معنى ذلك انه لا أطراف أخرى ، فان فى المناجاة حوارا مع الذات ، وحوارا مع الله ، وحوارا مع الغير فى الطريق ، انه تسجيل لحواره هذا فى طريقه ، ونحن هنا نجد اشارات واضحة الى نفسه ، كما مر ، فى محاولاته المستمرة لترويضها ، وتهذيبها

---

(٥٨) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٨) احسان عباس ، المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٩) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢١ ٠

والدخول بها الى الطريق وأسراره ، وأيضا أنواره ، وقد مر أنه يعنى نفسه فى كثير مما يوجه للغير ، يقول (ان كنت عبدا فالرق بالذل والقل ، وان كنت ربا فأبرز قدرتك على ثقة · أنت هنا لست هناك ، فلم تجمع ؟ أشهد ضعفك فى قوتك ، وأشرف على قوتك فى ضعفك)(٦٠) ·

وهكذا يحدث التوحيدى نفسه ، ويلج الى عالم التصـــوف فالى أين انتهى من حيث الدرجة ؟ ·

ان القول أنه كان يخدع نفسه هو اســـتنتاج ليس له ما يبرره أو يؤيده ، اللهم الا حادثة احراق كتبه ، عـــلى اعتبار دلالتهـا عـلى استمرار سخطه ، وان التصوف لم ينقذه من قلقه ويأسه ، فكان (بدلا من أن تجذبه السماء من يد الأرض ، زادت نقمته على الدنيا وأهلها)(٦١) ·

وذلك لأن التوحيدى بعد كتابه الاشارات أحرق كتبه ، لقلة جدواها فيما ظن وقتها ، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعـد موته ، وقد كتب اليه القاضى أبو سهل يعذله على صـــنيعه ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعـل وشنيعه فكتب اليـــه التوحيدى رسالة يشرح وجهـــة نظره وقد أوردهـا ياقوت(٦٢) · وقد قدم حججا كثـــيرة تدل على احتفاظه بقوته الفـكرية ، واعتزازه أيضا بكتبه من جهة ، أى اذا نظر اليها من جانب انسانى ، ولكن تؤكد الرسالة أيضا على اشتعال الجانب الصوفى فى نفسه ، ونظرة الزهد ، وربما قيل أن الزهد كان أولى أن يجعله ينظر الى ما مر فى دنيا الناس نظرة هادئة ولكن فعلته تدل على غضب وسخط على ما فاته من الدنيا · ولـكن

---

(٦٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٣ ·

(٦١) احسان عباس : المرجع السـابق ، ص ١٢٥ ، وأنظر : أحمد محمد الحوفى ، أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ١١٣ - ١١٥ ·

(٦٢) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٦ - ٢٦ ·

التوحيدى يجمع بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الروحية ، فأظهر ما يأخذه على الناس هو حدة الظلم ، وضياع الحق فى دنياهم .

وهكذا فالتوحيدى كان متأثرا فى واقعه بطريقته ، ولم يسابه تصوفه ثورته ، ولا نزعته النقدية ، وان ملأ قلبه حبا وتسامحا ، وكما مر ، رأيناه يدعو للجميع بالغفران . أعود فى قول ان الرسالة تؤكد اشتعال الجانب الروحي فيه ، فهو يخاطب القاضى ابن سهل قائلا : (فعجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل « كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » وكأنك لم تأبه لقوله تعالى « كل من عليها فان »)(٦٣) .

وأيضا قوله له فى سياق تبريره لفعلته (وهل المنهوم بها الا كالحريص الجشع عليهما ؟)(٦٤) .

ويؤكد ذلك الاتجاه الروحى والتسليم لله ، (والمستسلم لربه ، غير الغاضب بغير روية ، الساخط بحقد) ، وقوله (ان الله جل وعز ، فى خلقه أحكاما لا يعاز عليها ولا يغالب فيها ، لأنه لا يبلغ كنهها ولا ينال غيبها ، ولا يعرق نابها ، ولا يقرع بابها ، وهو تعالى أملك لنواصيها)(٦٥) .

وأيا كان مدى الاقتناع بحجج التوحيدى فعلينا أن نحترم الحرية الشخصية فيما يخص الرجل ، وخاصة ما هو جزء من تجربته وحياته الفكرية ، وليس من حقنا ، وان غضبنا أو حزنا أن نصادر على حريته ، أقول على الأقل ان تقديرنا لتجربة الآخرين ، لا يجب أن يكون عاملا على مصادرة

---

(٦٣) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ١٧ .
(٦٤) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ٢٣ .
(٦٥) ياقوت : المرجع السابق ، جـ ١٥ ص ٢٥ .

حريتهم فى اتخاذ مواقفهم الخاصة ، تحت اسم أن هـذا تراث انسانى ، اذ يظل فى النهاية تعبيرا خاصا عن صاحبه ، وكان أجدر بنا أن نتعلم الدرس لنستوضح أسبابه ونتائجه ، فى محاولة للفهم الانسانى .

ان التوحيدى فيما أزعم كان لا محالة سينتهى الى التصوف لغلبة هذه النزعة الروحية فيه منذ البداية ، حتى لو نجح فى دنيـا النـاس ، وحقق ما أراد من متعة ولذة ، وكسب مادى أو وجاهة ، لأن نفسه الشفافة وأسلوبه فى المواجهة والتعبير الصريح بالرغم مما يحيق به من مخاطر دليل على صفاء نفس ، كما أن روح الفنان وحساسية صاحب الاستعداد الصوفى ، وطالب العمق الروحى ، والتجربة الوجدانية فى أعلى درجاتها صفاء وقربا تطالعنا باستمرار فى مناجاته (الاشارات) . بل لعل قلقه وتسـاؤله فى مرحلته الأولى ما هو الا أحد الأوجه لهذه الحقيقة .

نعم ، كان مآله التصوف ، ولـكن لو كانت المرارة أخف وقســوة المجتمع أقل ، وموقفه أكثر انسانية ، لكان من المنتظر أن يعطينا أكثر ، فى كل مراحله الفكرية ، وليس صحيحا فى كل حال ان الألم والقسوة ، تؤدى الى الثراء الفكرى للمفكر أو الثراء الروحى للفنان أو الصوفى .

وكان من المنتظر بعد هذه المرحلة الصوفية أن نجد شيخنا وقد خلص نفسه من مطامعها التى استعبدته لمـا أطاعها فملك حريته بعد أن حقق كامل العبودية فتحقق له العتق . أن يعود الينا أكثر ايجابية ، أقصد أكثر فاعلية فى دنيا الناس . فليس المقصد أن يحرر الانسان نفسه وكفى ، فيعزل عن المجتمع ومشاكله وآلام الناس ، بل أن يعود وهو أكثر قوة ، يعود وقد ملك رؤية أوضح لأنها قد خلصت من شـــوائب المـادة أو الحاجـة التى تدفـع بالانسان الى الالتواء ، أو الخوف اذ ماذا ننتظر ممن لا يرى غير الله فاعلا على

الحقيقة ، وموجودا اليه يرد الأمر من قبل ومن بعد ؟ ماذا ينتظر من الصوفى وقد خلصت نفسه من رغباته الشخصية ، الا وقد حمل الأمل الانسانى فى التحرر والاتجاه نحو الأفضل ، أى تحقيق حياة أكثر انسانية لأفراد المجتمع ، فراح يسعى بلا كلل لجعل الحلم حقيقة ، والمثال المرجو واقعا حيا ٠

والصوفية وقد ركزوا على العمل ، فليس المنتظر منهم مجرد العبادة أو الترقى الروحى للفرد ، أو مجرد العمل فى مجال طيبة الذكر ، وحسن المعاشرة ، وآداب الجوار والأخوة ٠ بل ان العمل المنتظر أكبر ، لأنه العمل الذى يشمل بنى الانسان ، والمنتظر من أصحاب هـذه الهمم أن يكونوا مصابيح للاستنارة الروحية المؤدية الى الطموح الذى يتجاوز عمر الفرد ، والاستنارة الفكرية التى ترقى بالانسان فى تطوره ورقيه ، وهم أقدر على العمل لو صدقت الدعوى ، وأقدر على تحمل تبعاته وأعبائه ٠ وقد لخص الرسول الكريم الجهاد بنوعيه فى الجهاد الأصغر وهو جهاد الحرب أى الجهاد بالبدن والسلاح والمال ، والجهاد الأكبر وهو جهاد النفس ٠

فاذا علمنا ان السادة الصوفية هم أهل الجهاد الأكبر ، وقد حققوا فيه الكثير ، ومن يملك الأكثر يملك الأقل ، فبالتالى فمما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر ، وأملك لنواصى العمل المؤثر ٠

ومن هنا تصح الدعوى ، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ، ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شكل العبادات ، ولكن أيضا فى أوسع معانيها وأكثرها ايجابية وعطاء ، ويصبح الباطن المستنير ، مركز انارة حقيقية فى الأرض حيث مجال تحقيق الهدف

الأساسي من الخلق ٠ وهو خلافة الله ٠ وبهذا وحده تصبح دعوى التصوف قد قدمت النموذج المنتظر ممن هم تابعو (تابعى التابعين) ٠ بل ويصبح التصوف أملا كثيرا فى حل أزمات العالم الانسانى والاسلامى خاصة ، بل إن الصوفى بهذا يتخطى غربته ، ولعل أوضح الأمثلة الحية فى التاريخ الاسلامى ، تدليلا على هذا النموذج هو الامام الحسين فى استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها ، رغما من كل اشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية ٠

والصوفى وهو فى ترقيه الروحى يتخلص من أدران البدن الذميمة دون ما أحل الله ٠ وهو يتخلص من أطماع النفس ، ويتجه من أدنى قوى النفس ، أعنى الامارة ، الى اللوامة بالتوبة ، ومن اللوامة الى المطمئنة بالطاعة والذكر ، لتصبح المطمئنة المشاهدة ويصبح صاحبها صاحب حال لا صاحب أقوال ، أى أنه يحقق حريته ، اذ ليست الحرية « فى أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضا من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هى حرية الحكيم)(٦٦) ٠

أقول انه عند استيلاء هذه الدرجة على الصوفى ، وولوجه الى عالمها المتسع فى التدرج حسب الجهد والطاعة لا يجد جهدا ولا فعلا أقرب اليه من الفعل فى الواقع بل انه ليلجه فى قوة وشموخ يمثل النفس فى تحقيقها لتقواها ٠ بل يمثل الانسان فى تحقيقه واستحقاقه للتكريم الالهى ٠

واذن فالتصوف تحرر للفرد أو عتق ، يتبعه محاولة أخرى لجعل هذا التحرر لأكبر قدر ممكن من الناس ، ولا شك أن التغير فى الواقع اقتصاديا ، وفكريا ، واجتماعيا من أهم العوامل المساعدة على هذا التحرر من جهة

---

(٦٦) ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ٠ منهج وتطبيقه ، جـ ٢ ص ٨٩ ٠

أخرى ، أى انه عامل مساعد للصوفى فى دعواه ، ولذلك كان داخل دائرة اهتمامه وفى صميمها • ففى العالم الرأسمالى سادت فلسفات اليأس والتشاؤم نتيجة للممارسة اللاانسانية فى سوق المنافسة الرأسمالية ، والدخول فى حروب بسبب أطماع ، مما يعنى خواء روحيا ، واحساسا بالعبث •• الخ هذه المظاهر(٦٧) • ولا يمكن لصاحب الدعوى الى تحرر الانسان لا المادى بل والروحى والفكرى وتحقيقه أعلى درجات سموه ، أن يغفل عن طبيعة الانسان فى رحلته هذه ، وعن الظروف المحيطة أيضا • ولذلك فتحرر الانسان الخارجى جزء من تحرره الداخلى ، وقد فطن التوحيدى لذلك ، ولولا نفسه الشفافة ، ورقته ، لامتلأ حقدا على العالم ، ولكنه امتلأ غضبا وثورة ، وقد لاقى ما لا قى من حرمان وألم ، وقد صور حاله هذا بين الناس فى قوله :

(ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الخضرة فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع المروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك بارزة بين مسائك وصباحك)(٦٨) •

ان أهم ملامح الصوفية هى الذاتية ـ والغيرية •

فالذاتية بطبيعة المجاهدة والمسئولية والتجربة والمذاق ، والغيرية لأن الصوفى فى ذاتيته ليس أنانيا بل محبا لأنه يطلب لنفسه شرفها ، ويطلب لغيره الخير عينه ، والذاتية والغيرية كلتاهما تتحقق فى الواقع • أعنى بالفعل

---

(٦٧) انظر : فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية ، ص ٤٨ ـ ٥٤ •

(٦٨) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ من رسالة للقاضى بن سهل ، ص ١٩ ـ ٢٠ •

فيه . ولم يلغ مفكرنا العقل فى أى مرحلة من مراحله الفكرية ، ولا كذلك فى التصوف (فهو حتى فى مناجاته الصوفية حين استبعد الفلسفة وكفر بها ، نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف وان كان يحسب أنه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط)(٦٩) .

والتوحيدى كان يناجى بعقل الصوفى والفيلسوف الا أنه لم يكفر بالفلسفة وان فضل طريق الوحى ، بل ولم ينبذها ، ولا أحسبه كان يظن انه يناجى بقلب الصوفى وحده ، فهذا الشطر بين عقل المفكر وقلبه مصطنع ، وغير ممكن ، وأظن ان التوحيدى كان يفطن لهذا .

والصوفية ليست مدعاة اذن لالغاء العقل ، بل هى أدعى الى صفائه ، ووضع الظروف النفسية الملائمة له للعمل والحكم بعيدا عن مؤثرات قد تسيطر على توجهاته من أجل هدف أنانى أو لا أخلاقى ، أو حكم غير موضوعى لهوى فى النفس ، والصوفية بذلك تفتح للعقل مجالا أرحب وأشرف لنشاطه وفاعليته ، ابتداء من الابداع العلمى والفكرى ... الخ ، وحتى ذكاء التطبيق والتوجيه .

وهذا جانب يجب أن نراه فى الصوفية ، وخاصة الاتجاهات الصحيحة والتى مثلها التوحيدى ، هذا الاتجاه الذى يحفظ للعقل قيمته ولكنه يجعل له مع ذلك حدودا ، ولا يخالف بذلك العام والعقل نفسه ، فاذا قال بعجز العقل عن الاحاطة بموضوع كالألوهية مثلا صدق لأن العلم الحديث نفسه يعجز عن الكلام بالسلب أو الايجاب فى هذا الموضوع أو أنه ليس من اختصاصه فى شىء . وكذلك المسالة فى الحكمة الخافية وراء المبادىء بين الأشياء ، ان التصوف والايمان لا يمنع العقل من اتخاذ تدابيره ، وابراز نشاطه فى الفهم . فان عجز فما الذى يمنع الضمير المؤمن أن يرى فيما

---

(٦٩) حسين مروة : تراثنا ـ كيف نعرفه ، ص ٢٠٧ .

يخفى حكمة ، فهو لا يصدم العقل ، ولا يلغى علم الانسان ، الذى علمه له من لا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء .

أعود فأقول ان المنتظر من الصوفى بعد رحلته فى تصفية شوائب نفسه ، وتحرره من الرق لغير الله ، ليس فقط حكمة للسلوك الفردى ، بل رؤية لنظام المجتمع ، يعنى بتحقيق هذه الرؤية وانجازها فى دنيا الناس ، لاستبدال الصالح بالفاسد ، وهو فى هذا كله يتحرك بقوة لا ترى غير الله فما خلا الله باطل ، وحب يشمل بنى الانسان خلق الله .

نعم كان ينتظر هذا من مفكرنا ، وكان ينتظر أن يكون أكثر شجاعة حتى فى مجالات النقد السياسى والأدبى والاجتماعى ، وكذلك فى الحركة العملية ، ولكن النتيجة كانت غير هذا ، حيث انعزل وأحرق كتبه ، وكأنه أراد أن يحقق صفاءه بقطع كل علاقة مع الواقع ، ويوجه نظره نحو السماء . فهل تخلى التوحيدى عن ثوريته ؟ التى كان من المفروض أن تقوى بعد سلوكه الطريق الصوفى ، لأن التصوف أيضا ثورة على أطماع النفس ، وضعف الانسان ، والنظرة الضيقة ورغبة نحو رؤية أعمق وأكثر جوانية ، فما السبب فى موقفه ؟ أهو السن وأعباء الماضى المحمل بالشقاء والقسوة والحرمان ، هو ما أعجزه عن أن يتمم الرسالة ، وخاصة انه كان يملك القدرة الفعلية كما يظهر من رسالته للقاضى ابن سهل ، وان تعب الجسد ، وزحفت عليه الشيخوخة .

فالتوحيدى فى هذه السن وبعد هذه الرحلة الطويلة أدى دوره فى ثورية ، وكان الحق غالبا دائما عليه ، مهما حاول اخفاءه ، سرعان ما يضيق بكتمانه ويلاقى ما يلاقى ، وأما فى مرحلة الاشارات فقد قدم لنا هذه السيرة الذاتية لتاريخه أو رحلته الروحية ، ان صح التعبير ، فسجل صراعه مع نفسه وأطماعه وهواجسه ، وبين أمله فى الله ، وحبه ، ورجائه ، ولا نملك الا أن نحترم موقفه الخاص ، وأن ننظر له فى نفس الوقت نظرتنا الى المفكر الحر ، الصادق فى تعبيره عن نفسه وأزمته ، وموقفه من الوجود .

الفصل الثامن

مفهوم الصداقة

مفهوم الصـــداقة عند التوحيـــدى

حظى موضوع الصداقة باهتمام الفلاسفة منذ اليونان بوصفه متفرعا من الحب ، اذ أن معنى الصداقة عندهم يقابل معنى الحب عندنا الآن(١) ، بل انهم مضوا الى حد رفع الصداقة (المحبة) الى قوة كونية تجمع الأشياء (خلافا للكراهية)(٢) .

ورأوا فيها أيضا فضيلة أساسية ، وأفلاطون قد خصص للصـــداقة محاورة (ليسيس) ، وكذلك فعل أرسطو فى الكتابين التاسع والعاشر من (الأخلاق الى نيقوماخوس)(٣) .

ويقال اننا لا نحب الآخر لأننا فى حاجة اليه ، بل نحن فى حاجة اليه لأننا نحبه(٤) .

وقد أكد أفلاطون على قيمة الصداقة ، وذلك لأهميتها فى بناء المدنية وعلاج المجتمع الفاسد . (لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع)(٥) .

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا فرقا بين الصداقة والعشق ، ذلك أن الصداقة متبادلة ، والعشق لا يشترط فيه التبادل(٦) .

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ٥٥ .

(٢) معجم علم الأخلاق : اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٤٣ ، دار التقدم - ١٩٨٤ .

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٣٠ .

(٤) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢١٦ .

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٦) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ص ٧٢٢ .

وأرسطو فى مؤلفه « الأخلاق الى نيقوماخوس » استعرض دراسة لمختلف الآراء فى الصداقة ، وهى (دراسة مفصلة للصداقة تتردد أصداؤها من بعد عند الفلاسفة العرب)(٧) .

وعند أرسطو للصداقة ثلاث درجات :

١ - الصداقة القائمة على اللذة .

٢ - الصداقة القائمة على المنفعة .

٣ - الصداقة القائمة على الخير .

وهذه الصداقة الأخيرة هى الصداقة الحق لخلوها من الغرض(٨) وهى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأن هدفهم واحد وهو الخير ، وهذه الصداقة لابد لها من الدوام ، وان كانت هناك منفعة تقوم بين هؤلاء فليست هى الهدف الحقيقى ، وانما الهدف الأساسى هو حب الخير نفسه ، ولكن الأخيار قلة ، اذن الصداقة بين الناس نادرة ، ويشترط أرسطو أن يعرف كل منهما الآخر ، أى لابد أن يثق فى خيريته ، ولابد أن يتألم لألمه أيضا ، وبالتالى فالمعاشرة ، ودوام الصحبة ، أو الصلة العميقة هامة جدا حتى يتوافر ذلك ، وعنده أن التساوى أو التكافؤ النفسى أمر هام ، وهو لا ينفى امكانية قيام علاقة صداقة بين أصحاب أعمار مختلفة أو من مراكز اجتماعية مختلفة ، وان كان التكافؤ عاملا أساسيا ، ومن هنا يفسر أرسطو صعوبة قيام صداقة الملوك . وان كان التوحيدى يقول بنفس الرأى ، ويقدم تفسيرا مختلفا(٩) .

---

(٧) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢٠٤ .

(٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٧٢٢ ، وراجع أيضا : الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٥٣٠ مادة صداقة ، بقلم الدكتور على زيعور .

(٩) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ . وقد عرض الرأى أرسطو بشىء من التفصيل ثم عرض الرأى التوحيدى فى الموضوع ، ص ٢١٩ .

وقد أشار برتراند راسل الى أهمية الصداقة ، واعتبرها من أسباب السعادة الأولى بعد الصحة . فالعلاقات الشخصية كالحب والعلاقة بالأبناء ومنها الصداقة وأنواع العلاقات الحميمة (فان لم يكن الانسان سعيدا فى مثل هذه العلاقات ، تصبح حياته بالغة الصعوبة)(١٠) .

وقد عرض التوحيدى رأيه فى الصداقة فى أكثر من كتاب ، ولكنه أفرد له كتابا خاصا هو (الصداقة والصديق) .

واذا كان التوحيدى قد كتب الرسالة فى حالة نفسية سيئة اذ يقول (ومن العجيب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ ، والكمد)(١١) . مما قد يوحى بأن هذه الحالة كان لها أثر فى موقفه ، أقصد موضوعيته ، وخاصة أن التوحيدى نفسه يعلم أن الراضى غير الساخط ، فقد أشار الى الضعف البشرى فى الحكم على الناس فى موضوع المدح والذم ، وقد حدد هدفه من رسالته فى الصداقة (ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها وينتفع بها فى المعاش والمعاد)(١٢) . والتوحيدى يتحدث فى الصداقة والمعاشرة والمؤاخاة ، والألفة وما يلحق بهذا مثل الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجود والتكرم .

وهو يتحدث عن ذلك وفى نفسه غصة وفى قلبه مرارة ، وأسى مما يلاقى ، ويعانى من الناس ، ومما ترهقه به الحياة من عزله ، وما تعذبه به من الحظ السيء ، حتى ليرى نفسه مغبونا فى حقه غير معترف له بمكانته ،

---

(١٠) برتراند راسل : محاورات راسل شيخ فلاسفة العصر . ترجمة وتقديم حلال العشرى ، ص ٩٥ - ٩٦ . العنوان الأصلى : Bertrand Russel : Sepeaks his Mind

(١١) الصداقة والصديق : ص ٢ .

(١٢) الصداقة والصديق : ص ١ .

وقد عبر أعمق تعبير ، وهو يعرف ما قد تثيره الرسالة فى النفس من ضيق وقبض لما فيها من مرارة ، ومن موقف هو اليأس من وجود الصديق ، فقال (لأنى فقدت مؤنسا ، وصاحبا ومرفقا ومشفقا ، والله لربما صليت فى الجامع ، فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف الى جانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه ، فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة معتادا للصمت ، ملازما للحيرة محتملا للأذى ، نائيا من جميع من ترى متوقعا لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلوص)(١٣) ٠

لا صديق :

وقد أبدى التوحيدى رأيه فى بداية كتابه وكأنه يعتذر عما سيعرض من آراء ، أو يخلى مسئوليته ، ويعتذر عن كل قول ايجابى فى الموضوع ، ولذلك يقرر فى وضوح كامل (وقبل كل شىء ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق)(١٤) ٠

ولم يكن رأيه هذا كما يقول ، الا انعكاسا لتجربته واستقرائه للواقع ، ولذلك يقول (وأنا أقول هذا لأنى نظرت فى حالة الانسان وصوبت طرفى فيه ، وصعدت وحسبت ما له وما عليه ، وحصلت وأجملت ما به وما فيه ، وفصلت فلم أجد له شيئا خيرا من الصبر ، فبه يقاوم المكروه ، وتستدفع البلية ، وبه يؤدى شكر النعمة)(١٥) ٠

---

(١٣) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ ٠

(١٤) الصداقة والصديق : ص ١٠ ٠

(١٥) الصداقة والصديق : ص ٥٩ ٠

فليس ضعف الانســـان يعنى ضـــلاله أو اليـأس منه ، وحقيقى أن التوحيدى قد كتب كثيرا عن الناس بمرارة ، حتى فى الصداقة ، لكن ذلك لا يعنى تعميما مطلقا حتى نسحبه على الخاصة ممن اقتنع بهم من الســـادة الصـــوفية ، وقد اعترف الدكتور نفســـه بأن التوحيدى قـد أقر بالحـق لأصحابه ، حتى انه لا يقتصد فى الثناء على أساتذته(٥٨) ٠

وبالتالى فهو يرى جانبا مضيئا فى الانسان ، هذا الجانب هو ما رآه فى السادة الصوفية ، قد اعترف التوحيدى ، كما مر ، بصعوبة الطريق ، ومشاقه ومجاهدات النفس ٠

وأما قول الدكتور بأنه كان يعتذر بهذا الضعف عن كل فعل يناقض زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، ففيــه ظلم صارخ للرجـــل ، وربمـــا كان السبب فى هذا القول هو عـــدم التفرقة بين المراحل الفـكرية المختلفـة للتوحيدى فاذا كان التوحيدى قد تحدث عن الزهد والتصـوف فى المرحلة الأولى والثانية بالاعجاب والتقدير ، لمـا قرأ ، ولمـا شاهد ، فانه فى المرحلة الثالثة كان يعيش التجربة ، ربما لم يحقق مرتبة الشيخ بالمعنى الصوفى ، ولكنه قطع الطريق وسجل لنا فى الاشارات هذه التجربة ، ولعل من أهم ما يميزها أيضا عن غيرها ، انها أقرب الى الحوار الذاتى ، وقد فطن الى هذا الدكتور عبـد الرحمن بدوى(٥٩) ، ولـــكن ليس معنى ذلك انه لا أطراف أخرى ، فان فى المناجاة حوارا مع الذات ، وحوارا مع الله ، وحوارا مع الغير فى الطريق ، انه تسجيل لحواره هذا فى طريقه ، ونحن هنا نجد اشارات واضحة الى نفسه ، كما مر ، فى محاولاته المستمرة لترويضها ، وتهذيبهـا

---

(٥٨) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٨) احسان عباس ، المرجع السابق ، ص ٥٤ ٠

(٥٩) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢١ ٠

والدخول بها الى الطريق وأسراره ، وأيضا أنواره ، وقد مر أنه يعنى نفسه فى كثير مما يوجه للغير ، يقول (ان كنت عبدا فالرق بالذل والقل ، وان كنت ربا فأبرز قدرتك على ثقة ٠ أنت هنا لست هناك ، فلم تجمع ؟ أشهد ضعفك فى قوتك ، وأشرف على قوتك فى ضعفك)(٦٠) ٠

وهكذا يحدث التوحيدى نفسه ، ويلج الى عالم التصــوف فالى أين انتهى من حيث الدرجة ؟ ٠

ان القول أنه كان يخدع نفسه هو اســتنتاج ليس له ما يبرره أو يؤيده ، اللهم الا حادثة احراق كتبه ، عــلى اعتبار دلالتهـا عـلى استمرار سخطه ، وان التصوف لم ينقذه من قلقه ويأسه ، فكان (بدلا من أن تجذبه السماء من يد الأرض ، زادت نقمته على الدنيا وأهلها)(٦١) ٠

وذلك لأن التوحيدى بعد كتابه الاشارات أحرق كتبه ، لقلة جدواها فيما ظن وقتها ، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعـد موته ، وقد كتب اليه القاضى أو سهل يعذله على صـــنيعه ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعـل وشنيعه فكتب اليــه التوحيدى رسالة يشرح وجهـــة نظره وقد أوردهـا ياقوت(٦٢) ٠ وقد قدم حججا كثـــيرة تدل على احتفاظه بقوته الفـكرية ، واعتزازه أيضا بكتبه من جهة ، أى اذا نظر اليها من جانب انسانى ، ولكن تؤكد الرسالة أيضا على اشتعال الجانب الصوفى فى نفسه ، ونظرة الزهد ، وربما قيل أن الزهد كان أولى أن يجعله ينظر الى ما مر فى دنيا الناس نظرة هادئة ولكن فعلته تدل على غضب وسخط على ما فاته من الدنيا ٠ ولـكن

---

(٦٠) الاشارات الالهية : جـ ١ ص ٣١٣ ٠

(٦١) احســان عباس : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، وانظر : أحمد محمد الحوفى ، أبو حيان التوحيدى ، جـ ١ ص ١١٣ - ١١٥ ٠

(٦٢) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ص ١٦ - ٢٦ ٠

التوحيدى يجمع بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الروحية ، فأظهر ما يأخذه على الناس هو حدة الظلم ، وضياع الحق فى دنياهم ·

وهكذا فالتوحيدى كان متأثرا فى واقعه بطريقته ، ولم يسابه تصوفه ثورته ، ولا نزعته النقدية ، وان ملأ قلبه حبا وتسامحا ، وكما مر ، رأيناه يدعو للجميع بالغفران · أعود فى قول ان الرسالة تؤكد اشتعال الجانب الروحى فيه ، فهو يخاطب القاضى ابن سهل قائلا : (فعجبت من انزواء وجه العذر عنك فى ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل « كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » وكأنك لم تأبه لقوله تعالى « كل من عليها فان »)(٦٣) ·

وأيضا قوله له فى سياق تبريره لفعلته (وهل المنهوم بها الا كالحريص الجشع عليهما ؟)(٦٤) ·

ويؤكد ذلك الاتجاه الروحى والتسليم لله ، (والمستسلم لربه ، غير الغاضب بغير روية ، الساخط بحقد) ، وقوله (ان الله جل وعز ، فى خلقه أحكاما لا يعاز عليها ولا يغالب فيها ، لأنه لا يبلغ كنهها ولا ينال غيبها ، ولا يعرق نابها ، ولا يقرع بابها ، وهو تعالى أملك لنواصيها)(٦٥) ·

وأيا كان مدى الاقتناع بحجج التوحيدى فعلينا أن نحترم الحرية الشخصية فيما يخص الرجل ، وخاصة ما هو جزء من تجربته وحياته الفكرية ، وليس من حقنا ، وان غضبنا أو حزنا أن نصادر على حريته ، أقول على الأقل ان تقديرنا لتجربة الآخرين ، لا يجب أن يكون عاملا على مصادرة

---

(٦٣) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ١٧ ·
(٦٤) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ٢٣ ·
(٦٥) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ٢٥ ·

حريتهم فى اتخاذ مواقفهم الخاصة ، تحت اسم أن هـذا تراث انسانى ، اذ يظل فى النهاية تعبيرا خاصا عن صاحبه ، وكان أجدر بنا أن نتعلم الدرس لنستوضح أسبابه ونتائجه ، فى محاولة للفهم الانسانى .

ان التوحيدى فيما أزعم كان لا محالة سينتهى الى التصوف لغلبة هذه النزعة الروحية فيه منذ البداية ، حتى لو نجح فى دنيـا النـاس ، وحقق ما أراد من متعة ولذة ، وكسب مادى أو وجاهة ، لأن نفسه الشفافة وأسلوبه فى المواجهة والتعبير الصريح بالرغم مما يحيق به من مخاطر دليل على صفاء نفس ، كما أن روح الفنان وحساسية صاحب الاستعداد الصوفى ، وطالب العمق الروحى ، والتجربة الوجدانية فى أعلى درجاتها صفاء وقربا تطالعنا باستمرار فى مناجاته (الاشارات) . بل لعل قلقه وتسـاؤله فى مرحلته الأولى ما هو الا أحد الأوجه لهذه الحقيقة .

نعم ، كان مآله التصوف ، ولـكن لو كانت المرارة أخف وقسـوة المجتمع أقل ، وموقفه أكثر انسانية ، لكان من المنتظر أن يعطينا أكثر ، فى كل مراحله الفكرية ، وليس صحيحا فى كل حال ان الألم والقسوة ، تؤدى الى الثراء الفكرى للمفكر أو الثراء الروحى للفنان أو الصوفى .

وكان من المنتظر بعد هذه المرحلة الصوفية أن نجد شيخنا وقد خلص نفسه من مطامعها التى استعبدته لما أطاعها فملك حريته بعد أن حقق كامل العبودية فتحقق له العتق . أن يعود الينا أكثر ايجابية ، أقصد أكثر فاعلية فى دنيا الناس . فليس المقصد أن يحرر الانسان نفسه وكفى ، فيعزل عن المجتمع ومشاكله وآلام الناس ، بل أن يعود وهو أكثر قوة ، يعود وقد ملك رؤية أوضح لأنها قد خلصت من شـوائب المـادة أو الحاجـة التى تدفـع بالانسان الى الالتواء ، أو الخوف اذ ماذا ينتظر ممن لا يرى غير الله فاعلا على

الحقيقة ، وموجودا اليه يرد الأمر من قبل ومن بعد ؟ ماذا ينتظر من الصوفى وقد خلصت نفسه من رغباته الشخصية ، الا وقد حمل الأمل الانسانى فى التحرر والاتجاه نحو الأفضل ، أى تحقيق حياة أكثر انسانية لأفراد المجتمع ، فراح يسعى بلا كلل لجعل الحلم حقيقة ، والمثال المرجو واقعا حيا .

والصوفية وقد ركزوا على العمل ، فليس المنتظر منهم مجرد العبادة أو الترقى الروحى للفرد ، أو مجرد العمل فى مجال طيبة الذكر ، وحسن المعاشرة ، وآداب الجوار والأخوة . بل ان العمل المنتظر أكبر ، لأنه العمل الذى يشمل بنى الانسان ، والمنتظر من أصحاب هذه الهمم أن يكونوا مصابيح للاستنارة الروحية المؤدية الى الطموح الذى يتجاوز عمر الفرد ، والاستنارة الفكرية التى ترقى بالانسان فى تطوره ورقيه ، وهم أقدر على العمل لو صدقت الدعوى ، وأقدر على تحمل تبعاته وأعبائه . وقد لخص الرسول الكريم الجهاد بنوعيه فى الجهاد الأصغر وهو جهاد الحرب أى الجهاد بالبدن والسلاح والمال ، والجهاد الأكبر وهو جهاد النفس .

فاذا علمنا ان السادة الصوفية هم أهل الجهاد الأكبر ، وقد حققوا فيه الكثير ، ومن يملك الأكثر يملك الأقل ، فبالتالى فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر ، وأملك لنواصي العمل المؤثر .

ومن هنا تصح الدعوى ، ويكون الصوفى هو افضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ، ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شكل العبادات ، ولكن أيضا فى أوسع معانيها وأكثرها ايجابية وعطاء ، ويصبح الباطن المستنير ، مركز انارة حقيقية فى الأرض حيث مجال تحقيق الهدف

الأساسى من الخلق . وهو خلافة الله . وبهذا وحده تصبح دعوى التصوف قد قدمت النموذج المنتظر ممن هم تابعو (تابعى التابعين) . بل ويصبح التصوف أملا كثيرا فى حل أزمات العالم الانسانى والاسلامى خاصة ، بل إن الصوفى بهذا يتخطى غربته ، ولعل أوضح الأمثلة الحية فى التاريخ الاسلامى ، تدليلا على هذا النموذج هو الامام الحسين فى استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها ، رغما من كل اشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية .

والصوفى وهو فى ترقيه الروحى يتخلص من أدران البدن الذميمة دون ما أحل الله . وهو يتخلص من أطماع النفس ، ويتجه من أدنى قوى النفس ، أعنى الامارة ، الى اللوامة بالتوبة ، ومن اللوامة الى المطمئنة بالطاعة والذكر ، لتصبح المطمئنة المشاهدة ويصبح صاحبها صاحب حال لا صاحب أقوال ، أى أنه يحقق حريته ، اذ ليست الحرية « فى أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضا من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هى حرية الحكيم)(٦٦) .

أقول انه عند استيلاء هذه الدرجة على الصوفى ، وولوجه الى عالمها المتسع فى التدرج حسب الجهد والطاعة لا يجد جهدا ولا فعلا أقرب اليه من الفعل فى الواقع بل انه ليلجه فى قوة وشموخ يمثل النفس فى تحقيقها لتقواها . بل يمثل الانسان فى تحقيقه واستحقاقه للتكريم الالهى .

واذن فالتصوف تحرر للفرد أو عتق ، يتبعه محاولة أخرى لجعل هذا التحرر لأكبر قدر ممكن من الناس ، ولا شك أن التغير فى الواقع اقتصاديا ، وفكريا ، واجتماعيا من أهم العوامل المساعدة على هذا التحرر من جهة

---

(٦٦) ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية . منهج وتطبيقه ، ج ٢ ص ٨٩ .

أخرى ، أى انه عامل مساعد للصوفى فى دعواه ، ولذلك كان داخل دائرة اهتمامه وفى صميمها • ففى العـــالم الرأسمالى سادت فلسـفات اليـأس والتشاؤم نتيجة للممارسة اللاانسانية فى سـوق المنافسة الرأسـمالية ، والدخول فى حروب بسبب أطماع ، مما يعنى خواء روحيـــا ، واحساسا بالعبث •• الخ هذه المظاهر(٦٧) • ولا يمكن لصـــاحب الدعوى الى تحرر الانسان لا المـادى بل والروحى والفكرى وتحقيقه أعلى درجات سموه ، أن يغفل عن طبيعة الانسان فى رحلته هذه ، وعن الظروف المحيطة أيضا • ولذلك فتحرر الإنسان الخارجى جزء من تحرره الداخلى ، وقد فطن التوحيدى لذلك ، ولولا نفسه الشفافة ، ورقته ، لامتلأ حقدا على العالم ، ولكنه امتلأ غضبا وثورة ، وقد لاقى ما لا قى من حرمان وألم ، وقد صور حاله هذا بين الناس فى قوله :

(ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الخضرة فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع المروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفـاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك بارزة بين مسائك وصباحك)(٦٨) •

ان أهم ملامح الصوفية هى الذاتية ـ والغيرية •

فالذاتية بطبيعة المجاهدة والمسئولية والتجربة والمذاق ، والغيرية لان الصوفى فى ذاتيته ليس آنانيا بل محبا لأنه يطلب لنفسه شرفها ، ويطلب لغيره الخير عينه ، والذاتية والغيرية كلتاهما تتحقق فى الواقع • أعنى بالفعل

---

(٦٧) أنظر : فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتمـــاعية ، ص ٤٨ ـ ٥٤ •

(٦٨) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١٥ من رسالة للقاضى بن سهل ، ص ١٩ ـ ٢٠ •

فيه . ولم يلغ مفكرنا العقل فى أى مرحلة من مراحله الفكرية ، ولا كذلك فى التصوف (فهو حتى فى مناجاته الصوفية حين استبعد الفلسفة وكفر بها ، نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف وان كان يحسب أنه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط)(٦٩) .

والتوحيدى كان يناجى بعقل الصوفى والفيلسوف الا أنه لم يكفر بالفلسفة وان فضل طريق الوحى ، بل ولم ينبذها ، ولا أحسبه كان يظن أنه يناجى بقلب الصوفى وحده ، فهذا الشطر بين عقل المفكر وقلبه مصطنع ، وغير ممكن ، وأظن ان التوحيدى كان يفطن لهذا .

والصوفية ليست مدعاة اذن لالغاء العقل ، بل هى أدعى الى صفائه ، ووضع الظروف النفسية الملائمة له للعمل والحكم بعيدا عن مؤثرات قد تسيطر على توجهاته من أجل هدف أنانى أو لا أخلاقى ، أو حكم غير موضوعى لهوى فى النفس ، والصوفية بذلك تفتح للعقل مجالا أرحب وأشرف لنشاطه وفاعليته ، ابتداء من الابداع العلمى والفكرى ... الخ ، وحتى ذكاء التطبيق والتوجيه .

وهذا جانب يجب أن نراه فى الصوفية ، وخاصة الاتجاهات الصحيحة والتى مثلها التوحيدى ، هذا الاتجاه الذى يحفظ للعقل قيمته ولكنه يجعل له مع ذلك حدودا ، ولا يخالف بذلك العام والعقل نفسه ، فاذا قال بعجز العقل عن الاحاطة بموضوع كالألوهية مثلا صدق لأن العلم الحديث نفسه يعجز عن الكلام بالسلب أو الايجاب فى هذا الموضوع أو أنه ليس من اختصاصه فى شىء . وكذلك المسألة فى الحكمة الخافية وراء المبادىء بين الأشياء ، ان التصوف والايمان لا يمنع العقل من اتخاذ تدابيره ، وابراز نشاطه فى الفهم . فان عجز فما الذى يمنع الضمير المؤمن أن يرى فيما

(٦٩) حسين مروة : تراثنا ـ كيف نعرفه ، ص ٢٠٧ .

يخفى حكمة ، فهو لا يصدم العقل ، ولا يلغى علم الانسان ، الذى علمه له من لا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء ٠

أعود فأقول ان المنتظر من الصوفى بعد رحلته فى تصفية شوائب نفسه ، وتحرره من الرق لغير الله ، ليس فقط حكمة للسلوك الفردى ، بل رؤية لنظام المجتمع ، يعنى بتحقيق هذه الرؤية وانجازها فى دنيا الناس ، لاستبدال الصالح بالفاسد ، وهو فى هذا كله يتحرك بقوة لا ترى غير الله فما خلا الله باطل ، وحب يشمل بنى الانسان خلق الله ٠

نعم كان ينتظر هذا من مفكرنا ، وكان ينتظر أن يكون أكثر شجاعة حتى فى مجالات النقد السياسى والأدبى والاجتماعى ، وكذلك فى الحركة العملية ، ولكن النتيجة كانت غير هذا ، حيث انعزل وأحرق كتبه ، وكأنه أراد أن يحقق صفاءه بقطع كل علاقة مع الواقع ، ويوجه نظره نحو السماء ٠ فهل تخلى التوحيدى عن ثوريته ؟ التى كان من المفروض أن تقوى بعد سلوكه الطريق الصوفى ، لأن التصوف أيضا ثورة على أطماع النفس ، وضعف الانسان ، والنظرة الضيقة ورغبة نحو رؤية أعمق وأكثر جوانية ، فما السبب فى موقفه ؟ أهو السن وأعباء الماضى المحمل بالشقاء والقسوة والحرمان ، هو ما أعجزه عن أن يتمم الرسالة ، وخاصة انه كان يملك القدرة الفعلية كما يظهر من رسالته للقاضى ابن سهل ، وان تعب الجسد ، وزحفت عليه الشيخوخة ٠

فالتوحيدى فى هذه السن وبعد هذه الرحلة الطويلة أدى دوره فى ثورية ، وكان الحق غالبا دائما عليه ، مهما حاول اخفاءه ، سرعان ما يضيق بكتمانه ويلاقى ما يلاقى ، وأما فى مرحلة الاشارات فقد قدم لنا هذه السيرة الذاتية لتاريخه أو رحلته الروحية ، ان صح التعبير ، فسجل صراعه مع نفسه وأطماعه وهواجسه ، وبين أمله فى الله ، وحبه ، ورجائه ، ولا نملك الا أن نحترم موقفه الخاص ، وأن ننظر له فى نفس الوقت نظرتنا الى المفكر الحر ، الصادق فى تعبيره عن نفسه وأزمته ، وموقفه من الوجود ٠

الفصل الثامن

مفهوم الصداقة

مفهوم الصـداقة عند التوحيـدى

حظى موضوع الصداقة باهتمام الفلاسفة منذ اليونان بوصفه متفرعا من الحب ، اذ أن معنى الصداقة عندهم يقابل معنى الحب عندنا الآن(١) ، بل انهم مضوا الى حد رفع الصداقة (المحبة) الى قوة كونية تجمع الأشياء (خلافا للكراهية)(٢) .

ورأوا فيها أيضا فضيلة أساسية ، وأفلاطون قد خصص للصـداقة محاورة (ليسيس) ، وكذلك فعل أرسطو فى الكتابين التاسع والعاشر من (الأخلاق الى نيقوماخوس)(٣) .

ويقال اننا لا نحب الآخر لأننا فى حاجة اليه ، بل نحن فى حاجة اليه لأننا نحبه(٤) .

وقد أكد أفلاطون على قيمة الصداقة ، وذلك لأهميتها فى بناء المدنية وعلاج المجتمع الفاسد . (لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع)(٥) .

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا فرقا بين الصداقة والعشق ، ذلك أن الصداقة متبادلة ، والعشق لا يشترط فيه التبادل(٦) .

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : افلاطون ، ص ٥٥ .
(٢) معجم علم الأخلاق : اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٤٣ ، دار التقدم - ١٩٨٤ .
(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٣٠ .
(٤) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢١٦ .
(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق ، ص ٥٥ .
(٦) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ص ٧٢٢ .

وأرسطو فى مؤلفه « الأخلاق الى نيقوماخوس » استعرض دراسة لمختلف الآراء فى الصداقة ، وهى (دراسة مفصلة للصداقة تتردد أصداؤها من بعد عند الفلاسفة العرب)(٧) ٠

وعند أرسطو للصداقة ثلاث درجات :

١ ـ الصداقة القائمة على اللذة ٠

٢ ـ الصداقة القائمة على المنفعة ٠

٣ ـ الصداقة القائمة على الخير ٠

وهذه الصداقة الأخيرة هى الصداقة الحق لخلوها من الغرض(٨) وهى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأن هدفهم واحد وهو الخير ، وهذه الصداقة لابد لها من الدوام ، وان كانت هناك منفعة تقوم بين هؤلاء فليست هى الهدف الحقيقى ، وانما الهدف الأساسى هو حب الخير نفسه ، ولكن الأخيار قلة ، اذن الصداقة بين الناس نادرة ، ويشترط أرسطو أن يعرف كل منهما الآخر ، أى لابد أن يثق فى خيريته ، ولابد أن يتألم لألمه أيضا ، وبالتالى فالمعاشرة ، ودوام الصحبة ، أو الصلة العميقة هامة جدا حتى يتوافر ذلك ، وعنده أن التساوى أو التكافؤ النفسى أمر هام ، وهو لا ينفى امكانية قيام علاقة صداقة بين أصحاب أعمار مختلفة أو من مراكز اجتماعية مختلفة ، وان كان التكافؤ عاملا أساسيا ، ومن هنا يفسر أرسطو صعوبة قيام صداقة الملوك ٠ وان كان التوحيدى يقول بنفس الرأى ، ويقدم تفسيرا مختلفا(٩) ٠

---

(٧) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢٠٤ ٠

(٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٧٢٢ ، وراجع أيضا : الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٥٣٠ مادة صداقة ، بقلم الدكتور على زيعور ٠

(٩) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ٠ وقد عرض الرأى أرسطو بشىء من التفصيل ثم عرض الرأى التوحيدى فى الموضوع ، ص ٢١٩ ٠

وقد أشار برتراند راسل الى أهمية الصداقة ، واعتبرها من أسباب السعادة الأولى بعد الصحة • فالعلاقات الشخصية كالحب والعلاقة بالأبناء ومنها الصداقة وأنواع العلاقات الحميمة (فان لم يكن الانسان سعيدا فى مثل هذه العلاقات ، تصبح حياته بالغة الصعوبة)(١٠) •

وقد عرض التوحيدى رأيه فى الصداقة فى أكثر من كتاب ، ولكنه أفرد له كتابا خاصا هو (الصداقة والصديق) •

واذا كان التوحيدى قد كتب الرسالة فى حالة نفسية سيئة اذ يقول (ومن العجيب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ ، والكمد)(١١) • مما قد يوحى بأن هذه الحالة كان لها أثر فى موقفه ، أقصد موضوعيته ، وخاصة أن التوحيدى نفسه يعلم أن الراضى غير الساخط ، فقد أشار الى الضعف البشرى فى الحكم على الناس فى موضوع المدح والذم ، وقد حدد هدفه من رسالته فى الصداقة (ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها وينتفع بها فى المعاش والمعاد)(١٢) • والتوحيدى يتحدث فى الصداقة والمعاشرة والمؤاخاة ، والألفة وما يلحق بهذا مثل الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجود والتكرم •

وهو يتحدث عن ذلك وفى نفسه غصة وفى قلبه مرارة ، وأسى مما يلاقى ، ويعانى من الناس ، ومما ترهقه به الحياة من عزله ، وما تعذبه به من الحظ السىء ، حتى ليرى نفسه مغبونا فى حقه غير معترف له بمكانته ،

---

(١٠) برتراند راسل : محاورات راسل شيخ فلاسفة العصر • ترجمة وتقديم جلال العشرى ، ص ٩٥ — ٩٦ ، العنوان الأصلى : Bertrand Russel : Sepeaks his Mind

(١١) الصداقة والصديق : ص ٢ •

(١٢) الصداقة والصديق : ص ١ •

وقد عبر أعمق تعبير ، وهو يعرف ما قد تثيره الرسالة فى النفس من ضيق وقبض لما فيها من مرارة ، ومن موقف هو اليأس من وجود الصديق ، فقال (لأنى فقدت مؤنسا ، وصاحبا ومرفقا ومشفقا ، والله لربما صليت فى الجامع ، فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف الى جانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه ، فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة معتادا للصمت ، ملازما للحيرة محتملا للأذى ، نائيا من جميع من ترى متوقعا لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلوص)(١٣) ٠

لا صـديق :

وقد أبدى التوحيدى رأيه فى بداية كتابه وكأنه يعتذر عما سيعرض من آراء ، أو يخلى مسئوليته ، ويعتذر عن كل قول ايجابى فى الموضوع ، ولذلك يقرر فى وضوح كامل (وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق)(١٤) ٠

ولم يكن رأيه هذا كما يقول ، الا انعكاسا لتجربته واستقرائه للواقع ، ولذلك يقول (وأنا أقول هذا لأنى نظرت فى حالة الانسان وصوبت طرفى فيه ، وصعدت وحسبت ما له وما عليه ، وحصلت وأجملت ما به وما فيه ، وفصلت فلم أجد له شيئا خيرا من الصبر ، فبه يقاوم المكروه ، وتستدفع البلية ، وبه يؤدى شكر النعمة)(١٥) ٠

---

(١٣) الصداقة والصديق : ص ٨ ـ ٩ ٠
(١٤) الصداقة والصديق : ص ١٠ ٠
(١٥) الصداقة والصديق : ص ٥٩ ٠

ويبرر رأيه هذا أيضا بما قاله رجل ممن اعتزلوا النـاس مـع ما فى عصره من مروءة ، وذلك عندما عوتب فى موقفه فأجاب (لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لى ذنبا ، ولا ستروا لى عيبا ، ولا حفظوا لى غيبا ، ولا أقالوا بى عثرة ، ولا رحموا بى عبرة ، ولا قبلوا منى معـذرة ، ولا فكونى من أسرة ، ولا جبروا لى من كسرة ، ولا بذلوا لى نصرة ، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة ، وتباعدا من الله تعالى ، وتجرعا للغيظ مـع الساعات ، وتسلطا للهوى فى الهنات بعد الهنات)(١٦) ٠

ولعل أقسى ما يعبر به التوحيدى عن مرارته هو هـذه النصيحة عن الثورى عندما سـأله رجل النصيحة فأجابه : أنكر من تعرفه ، قال زدنى قل : لا مزيد(١٧) ٠

ولعل هذا الرأى يتفق مع ما انتهى اليه فى الاشارات من نظرته الى الناس على أنهم مضيعة للوقت ، وشغل عن الله ، ولكنه فى الاشارات يخالط رأيه شىء من التسامح الدينى ٠

وهو يذكر أيضا عن سؤال وجه لرجل عن معنى الصـــداقة فأجاب (لفظ بلا معنى)(١٨) ٠

والعسجدى كمـــا يذكر التوحيدى كان يقـــول كثيرا (الصـداقة مرفوضة ، والحفاظ معدوم ، والوفاء اسم لا حقيقة له ، والرعاية موقوفة على البذل ، والكرم قد مات والله يحيى الموتى)(١٩) ٠

---

(١٦) الصداقة والصديق : ص ١١ ٠
(١٧) الصداقة والصديق : ص ١١ ٠
(١٨) الصداقة والصديق : ص ٣٨ ٠
(١٩) الصداقة والصديق : ص ١٤ ٠

ففي الحقيقة لا صداقة ، ولا ألفة ، ولا أخوة ، ولا مودة ، ولا رعاية ، لأن كل هذا قد نبذ نبذا ، ورفض رفضا · والخلاصة أن الصداقة (وطئت بالأقدام ، ولويت دونها الشفاه ، وصرفت عنها الرغبات)(٢٠) · بل يصل الأمر الى أن يفقد الأمل في خير الناس ، ولذلك يذكر قول القائل (ان الناس قد مسخوا خنازير فاذا وجدت كلبا فتمسك به)(٢١) ·

وهو يعبر عن مرارته من البشر ، وعن الأذى الناتج من الاتصال بالناس فيما يرويه عن أحد العلماء فقد كتب على بابه (جزى الله من لم نعرفه ولم يعرفنا خيرا ، فانا ما أتينا في نكبتنا هذه الا من المعارف)(٢٢) ·

وهذا كله عنده أمر واقع · بل هو حق يقين لطول خبرته بالناس ، فالنتيجة اذن أن الصراخ (ممن يظن به أنه صديق ثم يخرج في مسك عدو قديم ، والتشكى منه مردود ، وليس الا الصبر ، والاغضاء ، ودفع الوقت ، وطرح الأذى عن الفكر)(٢٣) ·

فهو يفرق بين التمنى أو التصور ، وبين الواقع المعاش وحال الناس ، والتوحيدى يحزن لهذا الواقع ولكنه عانى منه ، فلا مناص من الاقرار بالحقيقة مهما صدمت أمانينا الشخصية ، ولذلك فهو يقص علينا هذه القصة فيقول) ولما غنى علوية المأمون قول الشاعر :

وانى لمشتاق الى ظل صاحب
يرق ويصفو ان كدرت عليه

(٢٠) الصداقة والصديق : ص ٦٠ ·
(٢١) الصداقة والصديق : ص ٣٣ ·
(٢٢) الصداقة والصديق ، ص ٦٠ ·
(٢٣) الصداقة والصديق ، ص ٥٨ ·

عذيري من الانسان لا ان جفوته
صفا لي ، ولا ان صرت طوع يديه

استعاده المأمون مرات ثم قال : هات يا علوية هذا الصاحب وخذ الخلافة ، فقد صرنا — ولله الحمد — نرضى اليوم من الصاحب والجار والعامل والتابع والمتبوع ، أن يكون فضلهم غافرا لنقصهم ، وخيرهم زائدا على شرهم ، وعدلهم أرجح من ظلمهم ، وانهم لم يبذلوا الخير كله ، لم يستقصوا الشر كله . بل قد رضينا بدون هذا ، وهو أن نهب خيرهم لشرهم ، واحسانهم لاساءتهم ، وعدلهم لجورهم فلا نفرح بهذا ، ولا نحزن لذاك ، ونخرج بعد التى واللتيا بالكفاف والعفاف)(٢٤) .

وهو يمضى فى تأكيده على عدم جدوى البحث عن صديق ، وهو بعد أن يذكر أبياتا كثيرة من الشعر فى نفس المعنى يعلق قائلا : (والذين ضجوا من خوانهم الذين وثقوا بهم فخانوهم وبكوا بالدموع الغزيرة على ما فاتهم منهم ، وساءت ظنونهم بغيرهم فكثير مثير لا يحصيهم الا الله تعالى)(٢٥) .

ويسأل مفكرنا السجستانى عن الفرق بين الصداقة والعلاقة ؟

والسجستانى يجعل الصداقة أذهب فى مسالك العقل ، وأدخل فى باب المروءة ، بينما ينظر الى معنى العلاقة على انها من قبل العشق والمحبة والكلف ، وهو يرى أن ذلك من أمراض النفس ، ولذلك فهو الى الشباب أقرب ، ومن أجل هذا احتاجوا الى الوعظ والارشاد ، وهنا ربما نجده وقد قصد بالعلاقة العشق والمحبة ، ولكن هذه النظرة ضيقة ، لأنه نظر اليها

---

(٢٤) الصداقة والصديق ، ص ٦٠ — ٦١ .
(٢٥) الصداقة والصديق : ص ١٢٤ .

من زاوية الشهوة أو اللذة فقط ، ومع ذلك فقد حقر هذا بلا مبرر ، وربما اتفق هـذا مـع نمط من الفهم الدينى ، لا يتعارض مـع التناول الأرسطى للمسألة ، فهذا هو النوع الأول الذى ذكرناه ٠

أما النوع الثانى وهو المنفعة ، فالتوحيدى يروى لنـا ان ابن عطاء سمع رجلا يقول انه فى طلب الصديق منذ أكثر من ثلاثين سنة ولم يجده ، فرد ابن عطاء : لعلك ، فى طلب صديق تأخذ منه شيئا ، لو طلبت صديقا تعطيه شيئا لوجدت(٢٦) ٠

وعن النوع الثلث عند أرسطو أو قريبا منه ، وهو الصداقة القائمة على الخير يذكر تعليق أبى سنان على ما مر بقوله (هذا كلام ظالم ، الصـديق لا يزاد ليؤخذ منه شىء ، أو ليعطى شـيئا ، ولكن ليسكن اليـه ، ويعتمد عليه ، ويستأنس به ويستفاد منه ، ويستشار فى الملم ، وينهض فى المهم ، يتزين به اذا حضر ، ويتشوق اليه اذا سفر ، والأخذ والعطاء فى عرض ذلك جاريان على مذهب الجود ، والكرم بلا حسد ، ولا نكد ، ولا صدد ، ولا حدد ، ولا تلوم ، ولا تلاوم ، ولا كلوح ، ولا فتوح ، ولا تعريض بنكير ولا نكاية بتغيير)(٢٧) ٠

ولا غرابه فى أنه يرد تعريف أرسـطو للصديق بعد ذلك مباشرة بقوله انه انسـان هو أنت الا انه بالشخص غيرك(٢٨) ٠ فهذا التعريف الأرسـطى الذى يجعل الصديق الأنا الآخر أو alter ego (٢٩) فالتوحيـدى يتشوق الى الصديق والى الصـداقة ، ولكن الأمنية شىء يختلف عن الواقع ٠ ولعله يؤكد

---

(٢٦) الصداقة والصديق ، ص ٦٥ ٠
(٢٧) الصداقة والصديق ، ص ٦٥ – ٦٦ ٠
(٢٨) الصداقة والصديق ، ص ٦٦ ٠
(٢٩) معجم علم الأخلاق : أشراف ايغوركون ، ترجمة : توفيق سلوم ٠

رأى أفلاطون فى أهمية الصـداقة لبناء المدنية والمجتمع ، وكذلك فهو يرفض وصـية الثورى للقربانى محمد بن يوسف حيث طلب منه أن يوصـيه عن السـفر فقال (ان قدرت أن تنـكر كل من تعرف فأفعل ، وان استطعت أن تسـتفيد مائة أخ حتى اذا خلصوا لك ، تسـقط منهم تسعة وتسعين ، وتكون فى الواحد شـاكا فافعل)(٣٠) ٠

وهو يرى ان الثورى قد تشـدد فيما قال ، وذلـك لان الانسـان لا يستطيع أن يعيش وحـده ، فضرورات الحيـاة والمعيشـة تقتضى معاشرة الناس ، وبهذه المعاشرة يكون البعض له عـدوا ، والبعض صـديقا ، والبعض منافقا ٠ (ثم بالضرورة يجب أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له من دين أو عقل أو فتوة أو نجدة ، ويستفيد من ذلك كله ما يكون خاصا به ، وعائدا بحسن العقبى عليه ، اما فى العاجل ، واما فى الآجل ، ولعزة الحال ، فى وجدان الصديق ، وتعذر السلامة على القريب والبعيد)(٣١) ٠

فهذا هو الواقع الذى يقرره ، اما البحث عن الصـداقة بالمعنى المثالى ، أو الصـداقة التى تقوم على الخير ، والتى تكون بين الحـكماء فهى غير ممكنة ، ولكن الصداقة بالمعنى الواقعى الذى يعبر عنه الدكتور زيعور بقوله (الصديق بالمعني القريب من الواقعية ، وفى حقلنا التاريخى العلائقى الراهن هو ذلك الشخص الذى نفضـله على غيره فى حياتنا العامة ، وذلك اننا نتفق واياه فى كثير من المواقف ، ووجهـات النظر ، ونتبادل معه المحبـة والاحترام ونتلاءم معه)(٣٢) ، فهو ممكن الى حد ٠

وقد أخذ موضوع الصـداقة اهتمامه ، مما يعكس رغبة حقيقية فى

---

(٣٠) الصداقة والصديق : ص ١٣٠ ٠

(٣١) الصداقة والصديق : ص ١٣١ ٠

(٣٢) الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة صداقة ، ص ٥٣١ ٠

ذلك . واحتاط فى نفس الوقت ، وعنده انه (ما من أحد الا وله فى هذا الفن حصة ، لانه لا يخلو أحد من جار أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولى أو خليط ، كما لا يخلو أيضا من عدو كاشح أو مداج أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤيد أو منابذ أو معاند أو مزل أو مضل أو مغل ، وقد قال الأوائل : الانسان (مدنى بالطبع) وبيان هذا أنه لا بد له من الاعانة والاستعانة لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه ، ولا يستقل بجميع حوائجه وهذا ظاهر)(٣٣) .

ويترتب على هذا أن تقوم علاقات بين الناس مختلفة من التعامل ، والمخالطة ، والمعاشرة ، والمجاورة ، ويستقصى التوحيدى فى رسالته الآراء المختلفة حول الموضوع . ولكن منذ البداية يؤكد رأيه فى أن لا صديق ولا شبيهه ، وقد جاءت الرسالة شاملة للموضوع والآراء المختلفة حوله .

والتوحيدى نفسه يشير لذلك فى قوله (قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق ، وما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا ... الخ)(٣٤) .

ولكنه يعتذر بحالة الذى حال بينه وبين عرض الرسالة فى وجهها الأمثل الذى يريده فيقول (ولو أمكن لكان تاليف ذلك كله أتم مما هو عليه ، وأجرى الى الغاية فى ضم الشىء الى شكله وصبه على قالبه فكانت رفقته أبين ، ورفيقه أحسن ، ولكن العذر تقدم)(٣٥) .

---

(٣٣) الصداقة والصديق : ص ٢٠٢ .
(٣٤) الصداقة والصديق : ص ٢٠١ .
(٣٥) الصداقة والصديق : ص ٢٠١ .

والواقع أن أصالة التوحيدى واضحة فى الرسالة وفى ثنايا ما يعرض من آراء مختلفة ، ولا يصعب على الدارس أن يكتشف موقفه ، ولذلك فوصف الكتاب بأنه (غير مبوب ، أكثره نقل عن الغير ، شعرهم ونثرهم وأحاديثهم وأخبارهم ، ولهذا تتوارى فيه أصالة المؤلف)(٣٦) : هو حكم فيه اجحاف بحق الكتاب ، فالكتاب أبرز الكتب فى هذا المضمار ، وهى تركز على آخذ الصديق على أنه (هو أنت الا أنه بالشخص غيرك(٣٧) وأصالة الرجل واضحة فاهتمامه بالصداقة والصديق بالغ ، فهو يحن بطبعه واهتمامه الى الصديق(٣٨) ، أو أن رغبته فى التواصل مع الآخر كانت ملحة ، وقد فطن الدكتور الكيلانى لذلك فقال (أبو حيان رجل عاطفى ذو حساسية تكاد تكون مرضية ، طلعة همه الاتصال بالناس ومشاركتهم عاطفيا وفكريا)(٣٩) .

ويؤكد رأيه بالاشارة الى علاقة التوحيدى بالتصوف واعتناقه له فى مستهل شبابه ، وذلك لأن التصوف عند الدكتور (لا يعدو كونه نزعة وجدانية تبنى العلاقات على الروحانيات لا الماديات ، وتقوى الصفاء النفسى والتجرد المادى والخلقى ، فى اطار المثالية والنزعة الاخوانية اللطيفة)(٤٠) .

وقد عرض الدكتور الكيلانى للشروط التى يراها التوحيدى ضرورية لقيام الصداقة فى الآتى :

١ - ان الصداقة الحقيقية تقتضى المماثلة فى الارادات أو الاختيارات والشهوات والطلبات وهذه المماثلة ثمرة ارتباط روحى غير محدد بزمان أو مكان ، وهذا ما يشبه اتحاد الذاتية عند الصوفيين .

---

(٣٦) يوسف الشارونى : دراسات فى الحب ، ص ١١٤ .
(٣٧) على زيعور : الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٢٩ .
(٣٨) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .
(٣٩) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .
(٤٠) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

٢ - ان اختلاف المشـاغل الذهنية والعقلية والدينية والمهنية تحول دون نشـوء الصداقة ، وهذا الاختلاف سطحي لا علاقة له بجوهر الصداقة فهو (خلاف الشـكل للشـكل لا خلاف الضـد للضـد فقد جمعت الصديقين المشاكلة على العلم وفرقهما الاختلاف)(٤١) ٠

٣ - ان الصـداقة اذا توافرت لها بيئة خصـبة وتربة ملائمة علت فوق المـادة واكتسبت مع الزمن صـفاء روحانيا وانسجاما عما مصدر فرح وبهجة وغبطة فى حياة الصديقين(٤٢) ٠

ثم يعلق الدكتور (وتلك هى خلاصة أفكار التوحيـدى فى موضوع الصداقة ولعل عبارة (كأنى هو أنا) وعبارة (الصديق أنت الا أنه بالشخص غيرك) يحددان النظرة المثالية للصداقة عند التوحيـدى وأمثاله من مفكرى وعلماء القرن الرابع الهجرى)(٤٣) ٠

---

(٤١) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق ٠
(٤٢) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق ٠
(٤٣) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ن ٠

الفصل التاسع

فلسفة أبي حيان التوحيدى السياسية

- الأرستقراطية الفكرية والأرستقراطية الاجتماعية .
- رأى التوحيـدى فى موضوع الخلافة .
- مشورة التوحيـدى السـياسية للوزير ـ وتصـوره لعلاقة الحـاكم بالرعية .
- ادانة الطغيان والظلم .
- أخلاق الحاكم والوزير ـ وصفاتهما .
- الحاكم الفيلسوف والحاكم النبى .
- ضرورة النقـد السياسى .
- فى المسألة العرقية ـ رأيه فى العرب ـ والمفاضلة بين الأمم .
- رأى التوحيـدى فى المصريين .
- نقـد .

فلسفة أبى حيـان التوحيـدى السياسية

اهتم التوحيـدى بالسياسة كما اهتم بالأخلاق ، واهتم بأخلاق الحاكم الواجب توافرها فيه ، وكذلك علاقة الحـاكم بالرعية وضوابطها ، وتحدث في الشـورى والديمقراطية ، وأشـار الى ضرورة دراسة التاريخ والنظر فيه ، والاستفادة منه ، وأخذ العبرة ، وتحدث أيضا عن طبقات الناس الإقتصادية • ولكن اهتمامه الأكبر كان منصبـا حول أخلاق الحـاكم أو المسئول ، وأثر التربية والنشـأة عليه ، وبين بما لا يدع مجالا للشك أهمية النقـد • حتى الثلب ، وبين شرعية ذلك من الكتاب ، والسنة ، والعادة ، وآراء الحـكماء فلم يجعل حياة الحـاكم خاصة به ، بل هى ملك للناس •

وقد تحدث عن الخلافة ، وكيف وصلت الى بنى أمية ، وأبدى رأيه فى السبب فى ذلك ومسـئولية من هى ؟ كما تحدث عن أثر الخلاف السياسى والعقائدى فى الأمة •

والاسـلام قد اهتم بالدين والدولة ، ولم يفصل السياسة عن الدين (ولم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين السلطة الكنسية ، وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف)(١) • وكان من أبرز من اهتم بفلسفة السياسة فى الاسـلام • الفارابى ، والماوردى ، والامام الغزالى ، والامام ابن تيمية ، وابن خلدون(٢) • الا ان اهتمام التوحيـدى

---

(١) أميرة مطر : فى فلسفة السياسة ، ص ٥٧ •

(٢) حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسى من افلاطون الى محمد عبده ، الباب الثالث ، ص ١٥٩ ـ ٢٩٧ • وانظر : حامد طاهر ، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٦ ، حيث يلاحظ قلة الكتابات فى هذا المجال ويرى أن هذه القلة ذاتها فى حاجة لتفسير ويدعو المفكرين لاستكمال النقص فى مجال الفلسفة السياسية •

بموضوع السياسة جاء متفرقا فى كتبه المختلفة ، ففى (مثالب الوزيرين) نجد فى حديثه تصورا عاما للسلبيات التى يمكن أن توجد فى الحاكم ، وكذلك يتحدث عن الايجابيات المطلوب وجودها فيه ، كما يؤكد ان التلب حق للرعية .

ومن هنا ان لم يكن التوحيدى قد تناول هذا الموضوع بالشكل التقليدى أو العرض النمطى ، والمنهجى ، فلم يفرد بحثا فى موضوع الامامة مثلا ، ولمن تكون ؟ الخ ، الا أنه قد مس الموضوع مسا ، ثم ذكر رؤيته الخاصة كما سيظهر فى هذا الفصل .

كما يمكن أن نضيف بعض كتاباته من جهة ثانية الى بعض الكتب التى تحدثت عن أخلاق الملوك ككتاب أخلاق الملوك المنسوب الى الجاحظ ، وسراج الملوك لأبى بكر الطرطوشى وغير هذا من الكتب العديدة التى تدور فى هذا الفلك من السلوك العملى للملوك والأمراء والوزراء(٣) .

---

(٣) أميرة مطر : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

الارستقراطية(٤) الفكرية والارستقراطية الاجتماعية :

كان لموقف التوحيدى من رفض الكتابة للعامة ، ما ألصق به القول بالارستقراطية الفكرية كما مر ، ولكن يجب أن نفرق بين الارستقراطية الفكرية بمعنى محدود ، وهو التميز الفكرى لفئة من العلماء والمثقفين الجادين ، وبين الارستقراطية بمعناها الطبقى الاجتماعى . فبالمعنى الأول كان التوحيدى استقراطيا فكريا ، مع انه قد بسط الفلسفة ، وقدم مسائلها فى أسلوب سهل ، وجعل من التساؤل الفلسفى أمرا متداولا فى شتى كتبه .

وقد ورد رأى التوحيدى فى الكتابة للعامة ردا على اقتراح ابن سعدان له بذلك حيث قال تعقيبا على كلام التوحيدى فى القضاء والقدر (هذا فن حسن ، وأظنك لو تصديت للقصص ، والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين والخاضعين والمحافظين)(٥) .

وكان رد التوحيدى (أن التصدى للعامة خلوقة ، وطلب الرفعة بينهم ضعة ، والتشبه بهم نقيصة ، وما تعرض لهم أحد الا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ منهم من اجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم)(٦) .

وواضح من كلام التوحيدى رفضه الكتابة للعامة أو الكلام لهم

---

(٤) الارستقراطية Aristocracy فى الأصل كلمة مشتقة من لفظتين يونانيتين ، معناهما (حكم الأفضل) والمعنى المألوف لهذه الكلمة هو (الحكومة السياسية التى تتولى الحكم فيها طبقة اجتماعية قوامها النبلاء وأصحاب الامتيازات الخاصة كالمال والجاه والمراكز الاجتماعية والحكومية التى يتوارثونها أبا عن جد . أما الاصطلاح الثورى فقد أعطى معنى خاصا لهذه الكلمة فأصبحت تتناول (فئة من المجتمع تتميز عن غيرها بما ورثته من جاه ومال ، وأصبح أعضاؤها من جراء ذلك فى عداد المضطهدين وأعداء الشعوب) ، د. سموحى فوق العادة — موجز المذاهب السياسية ، ص ٨ — ٩ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٥ .

(٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٢٢٥ .

لما يقتضيه ذلك من بعد عن الموضوعية ، يضطر اليها من يخاطب العامة حتى يرضيهم ، ويظهر حرصه على صدقه الفكرى ، وهو يشرح موقفه ويحلول أن يؤيده بحجة كعادته ، فيقول بأسلوبه المنطقى :

(وليس يقف على القاضى الا أحد ثلاثة : اما رجل أبله فهو لا يدرى ما يخرج من أم دماغه ٠ واما رجل عاقل فهو يزدريه لتعرضه لجهل الجهال ، واما له نسبة الى الخاصة من وجهه والى العامة من وجه ، فهو يتذبذب عليه من الانكار الجالب للهجر والاعتراف الجالب للوصـل ، فالقاص حينئذ ينظر الى تفريغ الزمان لمداراة هذه الطوائف ، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية ، ولذاته العقليـة ، وينقطع عن الازدياد من الحـكمة بمجالسة أهل الحـكمة ، اما مقتبسـا منهم ، واما قابسا لهم ، وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك الا درهما والا دينارا أو ثوبا ، ومناصبة شديدة لمماثليه وعداته)* ٠

ومواقف التوحيـدى قد يبدو فيه تخل عن مسـئولية الكاتب ـ بلغة عصرنا ـ تجاه الجماهير ، اذ ما معنى الوعى ؟ وما قيمته اذا لم يكن موجها نحو تنمية المجتمع والرقى بالعامة والخاصة على السـواء الى درجة أعلى فى الفهم والوضوح فى الرؤية ، وقدرة أكبر على ادراك الحقيقة ، والتعامل معها بوصفها غاية للوجود البشرى ٠ ولكن هل تكون هذه اللغة غريبة على العصر الذى عاشه التوحيـدى حتى يبدو النظر الى موقفه من هذه الزاوية تجنيا فى الحـكم عليه ، وأيا كان الأمر ، فقد أدرك التوحيـدى بعدا آخر فى مهمته ككاتب وانسان ، لم يتخل عنه ، وذلك هو البعد السياسى أو الدور السياسى ، وقد لعبه فى مجال دفاعه عن العامة كما هو واضح فى كتاباته ، كما ان موقفه من أصحاب السـلطان لم يكن موقفا مهادنا أو متخاذلا ومؤيدا للاستقراطية بالمعنى الطبقى الذى يتيح لطبقة الحـكم والامتيازات بالميراث والمـال ٠٠ الخ ٠

---

* انظر : المرجع السابق جـ ١ ص ٢٢٥ ٠

ولم يكن موقفه مجرد طلب للعطاء أو تجنب للحرمان وان صرح فى بعض المواضع بذلك كقوله (حرمان المؤمل من الرئيس ككفران النعمة من التابع)(٧) ٠

وقد استغرق هذا الموضوع من التوحيدى الكثير من المناقشة فهو يذكر ما قيل للحاتمى (انما تحرم لأنك تشتم) فيجيب الحاتمى كما يروى (وانما أشتم لانى أحرم)(٨) ٠ الخ ، ما نجده حول هذا فى كتبه ، ولكن يجب أن نلاحظ ذلك فى ضوء العصر وعلاقة الكاتب بأهل الحكم والرياسة فيه ، واعتماده فى الغالب عليهم(٩) ، فهذا لا ينفى اصالة الاتجاه السياسى عند مفكرنا ٠

فتعالى التوحيدى - ان صح التعبير - فى ارستقراطيته الفكرية ليس تعاليا مذموما ، اذ لا يقصد احتقار العامة ، لانه ليس تعاميا طبقيا ، كما يمثله توافه الأغنياء والطبقات الاقتصادية العليا ، أو بعض وجهاء المجتمع كما يطلق عليهم ، ولكنه تعال على فجاجة الحياة اليومية وسوقية الحديث اليومى العابر ، وخاصة اننا رأينا التوحيدى وهو أميل ما يكون الى الصوفية ، وهم من هم فى الزهد والفقر ، ولكنه هنا ينطلق من بعد فكرى مكان سخافة الحديث اليومى ، وهدف نبيل نحو تهذيب النفس ، وطلب الصفاء ، وصحبة تثرى تجربته فى الحياة وتعمق احساسه بمضامين الوجود الانسانى ، وليس مجرد صحبة فرضتها ظروف ، وذلك لأن جانبا كبيرا من الاختيار والرضى أيضا قائم فى صحبته هذه ٠

---

(٧) مثالب الوزيرين : ص ١٥ ٠

(٨) مثالب الوزيرين : ص ١٦ ٠

(٩) راجع الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب ، ص ٦٠

ومفكرنا كما مر لم يحترم سلطانا قط لسلطانه أو نفوذه وان بدا متذللا أحيانا ، في حالات ضعف انساني قد تصل الي حد أن يبدو لنا في صورة مأساوية ، الا انه سرعان ما كانت تظهر ثوريته ، ويظهر اباؤه ، ورفضه لتعالى الحكام ، وبالتالى يكون الحكم على التوحيدى بأنه نمط للمثقف غير الثورى كما أشار الدكتور زكى نجيب محمود(١٠) . حكما غير منصف على أقل تقدير ، وقد قدم الدكتور مفهوم المثقف الثورى ، فأشار الى تعليق لمحمد اقبال على رحلة الاسراء والمعراج ، وعودة النبى منها ، وذلك لأن أحد الأولياء قال : (قسما بربى لو بلغت هذا لما عدت أبدا) ومن هذا يظهر الفرق بين من يرى الحق فيكتفى بذلك ، ومن يرى الحق فيعود الى دنيا الواقع ، ويحاول أن يغيره بنفسه ، أى انه يحول فكره الى أداة للتغيير ، وهو يريد بذلك أن يتوسع لتطبيق هذا الفارق بين النبى والولى الذى يقيمه اقبال ، ليطبقه فى مجال أوسع ليفرق بين المثقف الثورى ، والمثقف وكفى ، الذى ينعم بفكره ويعيش ، فالأول أشبه بالولى فى هذا المقام، اذ يرى الحق فيكتفى بأن ينعم هو بهذه الرؤية ، والمثقف الثورى أشبه فى موقفه بالنبى الذى لا يكتفى برؤية الحق ، بل هو يحاول أن يغير من دنيا الواقع(١١) .

ثم يعود الدكتور بعد ذلك لتحديد معنى الألفاظ ، فماذا نعنى بالتغير ، اذ التغير يمكن أن يكون الى الوراء ويمكن أن يكون للأمام ، ولكن ما المقصود أيضا بالوراء وما المقصود بالأمام . وفى هذا يحدد المقصود بمسار التاريخ (فلو وقعنا فى مسار التاريخ على خصائص بعينها كان تأييدها وتعميقها

---

(١٠) زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، ص ١٥٠ . وانظر أيضا مجلة الفكر المعاصر ، العدد (٢٠) ، أكتوبر ١٩٦٦ ، ص ٦ - ١٥ .

(١١) زكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

دفعا بالحياة الى الأمام وتعويقها دفعا بالحياة الى الوراء ، ويخيل الى كذلك انه ثمة طائفة من ملامح لا اختلاف عليها هى التى يجاهد التاريخ فى تحقيقها ، كالحرية لأكبر عدد من ممكن من الناس ، والعلم لأكبر عدد ممكن من الناس وهكذا ، لقد كان هنالك حرية دائما لكن الفرق هو فى عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هناك علم دائما ، ولكن الفرق هنا أيضا هو فى عدد من يباح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد الى قلة الى كثرة)(١٢) .

وعلى هذا الأساس يحدد مفهوم المثقف الثورى ومثاله الذى ساقه الدكتور هو سقراط ، اذ لم يكتف بأن يرى ان للحق والباطل أو للأشياء معايير ، بل راح يعلمها للناس حتى اصطدم بالمجتمع أو بالسائد ، وشرب السم ، وكذلك أفلاطون فى محاولته تطبيق فكره فى دولة الملك ديوسيوس الشاب ، والغزالى فى كتابه الأحياء ، ويجمل ذلك فى قوله (ان التفرقة بين المثقف والمثقف الثورى هى نفسها التفرقة بين العلم للعلم والعلم للمجتمع)(١٣) .

والخلاصة (ان المثقف لا يتم تكوينه الا بأن يكون مثقفا يستخدم ثقافته فى حياته ، على ان أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق كأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمعن فى الامتداد لتشمل الانسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة (المثقف

---

(١٢) زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٤٥ — ١٤٦ .
(١٣) زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

الثوري)[١٤] • وبناء على ذلك التحديد لمفهوم المثقف يرى أنه (لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثوريا في ثقافته ، لانك تقرأ لهما فتزداد (علما) لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياته وفق هذه الزيادة العلمية)[١٥] •

والحقيقة التي تعكسها كتب التوحيدي غير هذا ، فلو أخذنا المفهوم نفسه الذى طرحه الدكتور زكي – اذ يمكن أن يكون هناك أكثر من مفهوم للمثقف الثورى – لكان التوحيدى مفكرا ثوريا ، ويظهر ذلك مما مر في الفصول السابقة وما سيأتى فى الكلام عن فلسفة السياسة عنده •

---

(١٤) المرجع السابق : ص ١٥٣ •

(١٥) المرجع السابق : ص ١٥٠ •

رأى التوحيـدى فى موضوع الخلافة :

تناول التوحيدى موضوع الخلافة تاريخيا ، ومن هذه الاطلالة التاريخيه يناقش أبعاد القضـية ، وهو يبدأ مناقشته بالاجابة على سـؤال وجهه له الوزير ابن سـعدان ، حول السبب فى تطاول الأمويين على الخلافة ٠ اذ سأله الوزير (كيف تطاول هؤلاء القوم الى هذا الأمر مع بعدهم من رحم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقرب بنى هاشم منه ؟ وكيف حدثتهم أنفسهم بذلك ؟ ان عجبى من هذا لا ينقضى ، أين بنو أمية ، وبنو مروان ، من هذا الحديث ، مع أحوالهم المشهورة فى الدين والدنيا)(١٦) ٠

ولعل أوضـح وأجرأ ما فى رد التوحيـدى وشرحه لهذا تاريخيـا ، هو ان اجاباته قد تضمنت لونا من اللوم ، أو قدرا من توجيه المسـئولية الى الرسـول الكريم صلى الله عليه وسلم ، وذلك لتمكينه لكثير من الأمويين قبل وفاته ، وكذلك نقـده للعباس وعلى رضى الله عنهما لخلافهما الذى فتح الباب للخلاف وما جره ذلك ، ويرى التوحيـدى انه بناء على ما تقدم قامت الفرق الاسـلامية ، التى هى فتن وانقسامات جاءت بلا مبرر فضرت ولم تنفع ، حتى لم تقم للدين القائمة ، ولو بعد انتهاء الأمويين ، اذ دخل العجم ونفذوا الى الحـكم ٠

فالتوحيـدى يرتب على المقدمات نتائجها ، ولذلك فهو يرى ان العجب يزول اذا حقق النظر ، واستشف الأصل ، وذلك لأن (أعجاز الأمور تالية لصدورها ، والأسـافل تالية لأعاليها ، ولا يزال الأمر خافيا حتى ينكشف

---

(١٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٣ ٠

سببه فيزول التعجب منه ، انما بعد هذا على كثير من الناس لأنهم لم يعنوا به، وبتعرف أوائله والبحث عن غوامضه ، ووضعه فى مواضعه ، وذهبوا مذهب التعصب)(١٧) ٠

والتوحيدى يتبع الأحداث التاريخية ليرى كيف سارت الأمور ، التى أدت الى ما كان من تمكن الأمويين من الأمر فيقول : (لا خلاف بين الرواة وأصحاب التاريخ ان النبى صلى الله عليه وسلم توفى وعتاب بن أسيد على مكة ، وخالد بن سعيد على صنعاء ، وأبو سفيان بن حرب على نجران ، وأبان بن سعيد بن العاصى على البحرين ، وسعيد بن القشب الأزدى حليف بنى أمية على جرش ونحوها ، والمهاجر بن أبى أمية المخزومى على كندة والصدف ، وعمرو بن العاص على عمان ، وعثمان بن عفان على الطائف ، فاذا كان النبى صلى الله عليه وسلم أسس هذا الأساس وأظهر أمرهم لجميع الناس ، كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يمتد فى الولاية أملهم ، وفى مقابلة هذا ، كيف لا يضعف طمع بنى هاشم ، ولا ينقبض رجاؤهم ولا يقصر أملهم ؟ وهى الدنيا ، والدين عارض فيها ، والعاجلة محبوبة ، وهذا ما أشبهه حدد أنيابهم ، وفتح أبوابهم ، وأترع كأسهم ، وفتل أمراسهم ، ودلائل الأمور تسبق ، وتباشير الخير تعرف)(١٨) ٠ وهو يرى أن أبا سفيان قد وقف على قبر حمزة بن عبد المطلب وهو يقول (رحمك الله يا أبا عمارة ، لقد قاتلتنا على أمر صار الينا)(١٩) ٠

ويقول : لو احتج شخص بأن الأمر قد عاد مرة أخرى الى آل النبى صلى الله عليه وسلم فجوابه عليه (صدقت ، ولكن لما ضعف الدين وتخلخل

---

(١٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٣ ٠

(١٨) الامتاع والمؤانسة : ص ٧٣ — ٧٤ ٠

(١٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٥ ٠

ركنه وتداوله الناس بالغلبة والقهر ، فتطاول له ناس من آل الرسول صلى الله عليه وسلم بالعجم وبقوتهم ونهضتهم وعادتهم فى مساورة الملوك وازالة الدول ، وتناول العز كيف كان ، وما وصل الى أهل العدالة والطهارة والزهد والعبادة والورع والأمانة ، ألا ترى ان الحال استحالت عجما كسروية وقيصرية ، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة والامامة الصادقة)(٢٠) ٠

وهكذا يدين مفكرنا تدخل العناصر الأجنبية ، والاستعانة بها حيث تدخل الفرس والأتراك بعد الذين استعان بهم المعتصم ، مع انه كان يعيش فى ظل الدولة العباسية ، وهو يعيب أيضا شيوع عرف وعادات العجم حتى وصل الأمر أحيانا أن قدموه على السنة التى هى ثمرة النبوة(٢١) ٠

وكان نتيجة هذا كله (هذه الفتن والمذاهب ، والتعصب والافراط وما تفاقم منها زاد ونما وعلا وضاقت الحيل عن تداركه واصلاحه ، وصارت العامة مع جهلها ، تجد قوة من خاصتها مع علمها ، فسالت الدماء ، واستبيح الحريم ، وشنت الغارات ، وخربت الديارات ، وكثر الجدال ، وطال القيل والقال ، وفشا الكذب والمحال ، وأصبح طالب الحق حيران ، ومحب السلامة مقصودا بكل لسان وسنان ، وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان ٠ فهذا نصيرى وهذا أشجعى ٠٠٠ ومن لا يحصى عددها الا الله الذى لا يعجزه شىء ، لا جرم شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين ، وعابوا وتكلموا ، ووجدوا آجرا وجصا فبنوا)(٢٢) ٠

والواقع اننا لا نستطيع أن نتبين رأى التوحيدى فى موضوع الامامة ،

---

(٢٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٦ ٠
(٢١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٦ ٠
(٢٢) الامتاع والمؤانسة : جـ ٢ ، ص ٧٧ ـ ٧٨ ٠

فلم يظهر من كلامه السابق حول الخلافة انه يذهب الى القول بأن الامامة بالاتفاق أو الاختيار كموقف الخوارج والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة ، أو هو ممن قالوا بالنص والتعيين كمذاهب الشيعة(٢٣) ، والى ما يتفرع عن ذلك من آراء ، وان كنا نلمح ميلا واضحا الى آل النبى • ويظهر انه لا يقصد نسل الامام على (والسيدة فاطمة) فقط ، ولكنه يشمل آل العباسى أيضا ، وهذا يفهم من قوله أن الأمر صار الى آل النبى كما مر •

والخلافة والفتن والشقاق ، كل هذا فى نظره من أسباب الفشل والضعف ، وعدم تميز الحق من الباطل حتى التبس الأمر على الجميع ، وبهذا الاختلاف الذى يسود تحدث الهزائم وبمثله (فتحت البلاد ، وملكت الحصون ، وأزيلت النعم ، وأريقت الدماء ، وصكت المحارم ، وأبيدت الأمم)(٢٤) •

ويرى مفكرنا ان التزام الحق أنفع لصاحبه فى تناول هذه الموضوعات التاريخية ، اذ أن محاولة طمس الحقيقة لا بد أن تبوء بالفشل ، والحق لا بد أن يظهر ، ولكن أيضا وبنفس المقدار لا يجب اغفال عن النقص فكلاهما عيب فى صاحبه • يقول (فان العصبية فى الحق ربما خذلت صاحبها وأسلمته وأبدت عورته ، واجتلبت مساءته ، فكيف اذا كان فى الباطل • ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين ، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين ، فان جاحد الحق يدل من نفسه على مهانة وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور)(٢٥) •

---

(٢٣) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٢٩ •
(٢٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ١٥٢ •
(٢٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ص ٨٦ •

مشورة التوحيدى السياسية للوزير - وتصوره لعلاقة الحاكم بالرعية :

لقد اختار التوحيدى أن يلعب دوره السياسى ، ودوره فى التغيير لا عن طريق توجيه العامة ، ولكن عن طريق توجيه الحاكم ونصحه أحيانا باعطاء تصوره للعلاقة الصحيحة بين الحاكم والرعية ونتائجها السياسية المحمودة للطرفين ، أو عن طريق نقد لسلوك الحاكم وثلبه أو الاثنين معا . واذا كان فى هذا الموقف نوع من الأخذ باتجاه معتدل يريد الاصلاح ، واحداث نوع من التوفيق ، لا ثورة تحدث تغيرا كليا ، أو ربما قصد بهذا التغير احداث التوازن بالاحتكام الى الأيديولوجية التى تقوم عليها الدولة الاسلامية . وربما وجدنا فى هذا نوعا من السذاجة ، اذا اعتبرنا ان مصالح الحاكم وأصحاب النفوذ فى هذه الخلافة ، أو الملك لا يمكن المواءمة بينهما ، فهذه الخلافة وان كانت تبدو من حيث الاسم تقوم على أساس اسلامى وبالتالى ديموقراطى أو شورى ، فهى فى الحقيقة ملكية أو قريب منها منذ عهد معاوية ، واذا كان التوحيدى قد نادى أو أراد أن تستند الخلافة أو تقوم على أساس دينى فليس فى ذلك طبعا ما يفهم منه المناداة بالتيوقراطية Theocracy ، لان الاسلام ليس فيه هذا المفهوم ، وقد أكد التوحيدى مفهوم الشورى والديمقراطية Democracy بمفهومها الاسلامى . ولكن التوحيدى وقد أدرك الواقع السياسى لعصره كان يتعامل معه فى حدود الممكن المتاح أمامه ، لا المستحيل ، وهو ما سيمر علينا من ممارسته لدوره السياسى وتصريحه بمفاهيمه السياسية فيما سيأتى .

فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » نجد مفكرنا وقد اتصل بالوزير ابن سعدان وثراه وهو يتناول معه موضوعات السياسة وغيرها ، وأول

ما يلفت النظر هو طريقة التوحيـدى فى مخاطبة الوزراء ، ومحاولة توجيههم أو ايصـال مفاهيمه اليهم بغية الاصـلاح . ولقد لجأ التوحيـدى الى أكثر من طريقة حتى يصـل فكره الى الوزير ، وهو على حـذر ، ولكنه مع ذلك نجح فى أن يكون عنيفا فى المواجهة مع ابن سـعدان ، أو فى الكتابة عن الصاحب، أو ابن العميد ، الى أبعد حدود العنف فى النقد ، والواقع أن هـذه الطبيعة فى التوحيـدى لم تكن مجرد عادة فى الشـتم أو الـذم ، ولكنها تعبير عن نزعة نقدية أصـيلة فى تكوينه الفـكرى ، ونزعة ثورية مكبوتة بفعل ظروف الحـكم فى عصره ، وقد مر أنه قد اضطر الى الاختفاء فترة طويلة ربما هربا من بطش من أصابهم بسـهامه ولكنه لم يكن يملك نفسـيا أن يكتم ما يراه حقا وصوابا ، حتى لو استطاع ذلك بعض الوقت ، فما تكاد تأتى مناسبة الا وينفجر سـاخطا ، متبرما ، فيما قد يبـدو أحيانا لأسـباب شخصـية محضة ، ولكنه يطالعنا بآرائه السياسية والاجتماعية وآرائه فى الشخصيات وسلوكها ومدى ملاءمته لوضعه الاجتماعى أو السياسى أو العلمى ، وكان هو هذا السبب الرئيسى لطلبه من أبى الوفاء المهندس أن يحفظ كتابه (الامتاع والمؤانسة) فيخاطبه قائلا (وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد كما سألتك على طريق الاقتراح أن تكون هـذه الرسالة مصـونة عن عيون الحاسـدين والعيابين ، بعيدة عن تناول أيدى المفسـدين المنافسين ، فليس كل قائل يسلم ، ولا كل سامع ينصف)(٢٦) .

وقد طلب التوحيـدى من الوزير أن يأذن له فى كاف المخـاطبة وتاء المواجهة(٢٧) .

---

(٢٦) الامتاع والمؤانسة : المقدمة ، ص ع .

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : حـ ١ ، ص ٢٠ .

ويطلب منه ابن سعدان أن ينقل اليه ما يقال عنه فى المجالس التى يحضرها التوحيدى ، فيتحدث بأسلوب تشويقى ومثير لحب الاستطلاع عند الوزير حتى يسأل أكثر وليقدم ما يريد له فى أمان فيقول (سمعت أشياء ، ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث واعادة الأحوال فأكون غامزا وساعيا ومفسدا) . وهنا يستدرج التوحيدى ابن سعدان حيث يقول له الوزير (معاذ الله من هذا ، انما تدل على رشد وخير ، وتضل عن غى وسوء ، وهذا يلزم كل من آثر الصلاح الخاص والعام لنفسه وللناس ، واعتقد الشفقة ، وحث على قبول النصيحة ، والنبى صلى الله عليه وسلم قد سمع مثل هذا وسأل عنه ، وكذلك الخلفاء بعده ، وكل أحد محتا الى معرفة الأحوال اذا رجع الى مرتبة عالية أو محطوطة)(٢٨) .

والواقع اننا بازاء فرضين : فاما أن يكون هذا ما حدث فعلا وكلام الوزير بالطبع من صياغة التوحيدى ، واما أن يكون الموضوع كله من خيال التوحيدى نفسه ، وفى الحالتين نلمح التأكيد على أهمية الرأى المعارض لصلاح الأمور ، ولمصلحة الرعية والحاكم نفسه ، وما ينقله بعد ذلك للوزير أقل ما يقال عنه انه قاس وعنيف ، وفى الغالب أن ما ينقله للوزير هو رأيه الشخصى نسبه الى غيره يقول (وجدت ابن برموية يذكر أشياء متعلقة بجانبك ، ويرى انها لو لم تكن لكان مجلسك أشرف ، ودولتك أعز ، وأيامك أدوم ، ووليمك أحمد ، وعدوك آكمد)(٢٩) .

ثم يواصل كلامه على لسان ابن برموية (وما أدرى كيف استكفى هذه الجماعة حوله ، وكيف يظاهر هو بها ، ويسكن اليها ؟ وما فيهم الا من

---

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٣ .

ركده الرجس والافساد والأخذ بالمصانعة ، واغراء الأولياء بما يعود بالوبال على البرىء والسقيم ، وعلى الزكى والظنين ، هؤلاء سباع ضارية ، وكلاب عاوية ، وعقارب لساعة ، وأفاع نهاشة)(٣٠) ٠

واذا احتج بأنه لا بد له من جماعة يسألهم ويستشيرهم ويمارس بهم سلطانه ، ويسوق رده فى دحض هذه الحجة على لسان ابن برموية وهو ممن تامروا على الايقاع بابن سعدان وقتله فيقول أنه (ان كان عارفا بهم ومستبطنا لأمرهم وخبيرا بشأنهم ، فلم سلطهم وبسطهم ، وحدد أنيابهم وقوى أسنانهم ، وفتح أشداقهم وطول أعناقهم ٠٠٠ هلا رتب كل واحد منهم فيما تظهر به كفايته ولا يرفعه الى ما يظن معه الظن الفاسد ٠٠٠ الخ)(٣١) ٠

---

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٥ ٠
(٣١) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٨ ٠

ادانة الطغيان والظلم :

وقد أدان التوحيدى الطغيان واعتبره باب الكفر الذى هو خسران العاجلة والآجلة(٣٢) . وهو يدين الظلم وقد ذاق مرارته ، وقد وجد أصحاب الفضل فى أشد الاحتياج ، بينما التوافه ينعمون فى الرفاهية ، فالاحساس بالظلم ، وسخافة الأوضاع الاجتماعية كلها تشكل عاملا هاما فى توجهات التوحيدى السياسية ، وقد صور استبداد الحاكم وغروره ، وغطرسته عندما يضيق بالرعية عندما تذكره ، وتذكر أحواله وتتبع أسراره ، حتى يغضب ويفكر فى أن يلجأ الى التنكيل ، ظنا منه ان فى ذلك هيبة له ولسلطانه ، فيحدثنا ان الوزير قد حدثه عن غضبه من العامة ، لخوضها فى سيرته وسلوكه فقد قال الوزير (قد والله ضاق صدرى بالغيظ لما يبلغنى عن العامة عن خوضها فى حديثنا وذكرها أمورنا ، وتتبعها لأسرارنا وتنقيرها عن مكنون أحوالنا ، ومكتوم شأننا ، وما أدرى ما أصنع بها ، وانى لأهم فى الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل ، وتنكيل شديد لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة ، ويقطع هذه العادة ، لحاهم الله ، وما لهم لا يقبلون على شئونهم المهمة ، ومعايشهم النافعة ، وفرائضهم الواجبة ولم ينقبون عما ليس لهم ، ويرجفون بما لا يجدى عليهم ، ولو حققوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة ، وانى لأعجب من لهجهم وشغفهم بهذا الخلق حتى كأنه من الفرائض المحتومة ، والوظائف الملزومة ، وقد تكرر منا الزجر ، وشاع الوعيد ، وفشا الانكار بين الصغار والكبار)(٣٣) .

---

(٣٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ .

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٥ – ٨٦ .

في النص السابق نرى عرضا لوجهة نظر الوزير وتصوره لحق الرعية ، وحقوق الحكام :

١ - الوزير يرفض تدخل الرعية في خصوصيات الحاكم وسلوكه ٠ (تأمل)

٢ - ان ليس من شأن الرعية أن تراقب أو تنقد ، ولكن عليهم الاهتمام بأمورهم ومعايشهم وفرائضهم الواجبة ٠ (تأمل)

٣ - أن من حق الحاكم الزجر والتهديد ، حتى قطع الألسن والأيدى والأرجل والتنكيل الشديد ، وفي هذا هيبة للسلطان ٠ وقد رفض التوحيدى هذا الاستبداد ، ودحض هذا الفكر ، وقد طرح الرأى الآخر من خلال وجهتين للنظر مختلفتين ، ينسب وجهة النظر الأولى الى السجستانى والثانية الى أحد شيوخ الصوفية ، ولكن الواضح أن الرأى للتوحيدى ٠ وهو يقول للوزير (فى الجوابين فائدتان عظيمتان ولكن الجملة خشنة ، وفيها بعض الغلظة ، والحق مر ، ومن توخى الحق احتمل مرارته)(٣٤) ٠

وهو يرى أن على الحاكم أن يتحمل الرعية ونقدهم عامتهم وخاصتهم ، وعالمهم وجاهلهم ، وخاصة (انهم انما جعلوا تحت قدرته ، ونيطوا بتدبيره واختبروا بتصريفهم على أمره ونهيه ، ليقوم بحق الله تعالى فيهم ، ويصبر على جهل جاهلهم ، ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم ، والقيام بمصالحهم ، ومنها أن العلاقة التى بين السلطان والرعية قوية ، لأنها الهية ، وهى أوشج من الرحم التى تكون بين الوالد والولد ، والملك والد كبير ، كما أن الوالد ملك صغير ، وما يجب على الوالد فى سياسة ولده من الرفق به ، والحنو

---

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٦ ٠

عليه ، والرقة له ، واجتلاب المتفعة اليه ، أكثر مما يجب على الولد فى طاعة والده ، ... وكذلك الرعيــة الشــبيهة بالولد ، وكذلك الملك الشبيه بالوالد ، ومما يزيد هذا المعنى كشفا ، ويكسبه لطفــا ، ان الملك لا يكون ملكا الا بالرعية ، كما ان الرعية لا تكون رعية الا بالملك ، وهذا من الأحوال المتضايفة والأسماء المتناصفة)(٣٥) .

ومن حق الرعية فى رأيه أن تعرف وتسأل عن حال المسئول عنهــا وذلك (حتى تكون على بيان من رفاهــة عيشها ، وطيب حياتهــا ، ودور مواردها بالأمن الفاشى بينها ، والعدل الفائض عليهــا ، والخير المطلوب اليها ، وهذا أمر جار على نظام الطبيعــة ومندوب اليه أيضــا فى أحــكام الشريعة)(٣٦) .

بل ان التوحيدى يجعل من حق الرعية أن تبحث فى كــل ما يتعلق بالسلطان : دينه ، ومذهبه ، وعادته ، وسيرته ، وحاله وسلوكه فى الليل والنهار ، لأن مصالحها متعلقة به وخيراتها متوقفة على حاله ، وســعادتها ومساءتها ، مرتبطة بتدبيره ومدى اهتمامه ، كما ان شــكواها ورفاهيتها حاصلة بحسن نظره وحسن استقامته واجتهاده ، وان قالت الرعية لسلطانها أن هذا حقها (أما كان عليه أن يعلم ان الرعية مصيبة فى دعواها التى بهــا اســتطالت بلى والله ، الحــق معترف به وان شغب الشــاغب ، وأعنت المعنت)(٣٧) . بل من حقها أيضا أن يسمع الآراء المختلفة الغث منهــا والسمين ، لأنه ملك نواصى الأمة فلو قالت الرعيــة له (ولم لا تبحث عن أمرك ، ولم لا تسمع كل غث وسمين منا : وقــد ملكت نواصينا وسكنت

---

(٣٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٧ .
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٧ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٧ — ٨٨ .

ديارنا ، وصادرتنا على أموالنا ، وحلت بيننا وبين ضياعنا)(٣٨) .

ويمضى التوحيدى ليؤكد حقوق الرعية ، ويسفه أسلوب القهر والحكم الديكتاتورى ، فيقص على الوزير أن السجستانى قد حكى أن أمر بعض الناس الذين يجتمعون ويخوضون فى أمور كثيرة أغضبت الخليفة ، وقد اقترح عليه وزيره أن يأخذ الناس بالقوة والبطش فالهول عندئذ يكون أشد والهيبة أفشى والزجر أنجع ، والعامة أخوف(٣٩) ولكن الخليفة لم يجد فى كلام وزيره عصيانا لله ، وقسوة فى القلب ، وقلة رحمة ، ويبس فى الطوية ، ورقة الديانة ، وقد ساءه من وزيره ما ذهب اليه من الرأى وما أشار عليه به حتى يقول (وقد ساءنى جهلك بحدود العقاب ، ومما تقابل به هذه الجرائر ، وبما يكون كفؤا للذنوب)(٤٠) .

وواضح ما فى ذلك من رأى للتوحيدى ، وما قصده من الربط بين هذا وبين غضب ابن سعدان ، ولذلك ينبهه بلسان الخليفة لوزيره (أما تعلم أن الرعية وديعة الله عند سلطانها ، وأن الله يسأله عنها :كيف سستها ؟ ولعله لا يسألها عنه ، وان سألها فليؤكد الحجة عليه منها)(٤١) .

فيؤكد المسئولية الدينية على الحاكم .

ويعرض التوحيدى رأيا آخر وهو فيما يبدو يعطى للرعية الحق فى شكواها ، اذ لا تشكو العامة ، ولا تتبرم الا من ظلم وقع عليها من الحاكم ، واذن فرأى الرعية ، وحالها ، وحكمها على الحاكم مقياس لمدى صلاحيته ،

---

(٣٨) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٨ .

(٣٩) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٤٠) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٩ .

(٤١) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

فالخليفة يقول (ألا تدرى أن أحدا من الرعية لا يقول الا لظلم لحقه ، أو لحق جاره ، وداهية نالته أو نالت صاحبا له ؟ وكيف نقول لهم : كونوا صالحين أتقياء مقبلين على معايشكم ، غير خائضين فى حديثنا ، لا سائلين عن أمرنا ، والعرب تقول فى كلامها ، غلبنا السلطان فلبس فروتنا ، وأكل خضرتنا ...)(٤٢) .

ومن حقوق الرعية على الحاكم تدبير أمورهم فى العمل والعيش . وتوفير فرص العمل ، والمال اللازم للمعاش لمن يعجز عن العمل ، بل وكذلك الارشاد والتوجيه لمن كان مترفا وكذلك فعل الخليفة فيما يروى التوحيدى اذ أمر وزيره بتدبير العمل لمن يصلح له ، ووصل من كان محتاجا وعاجزا عن العمل من بيت المال ، ومن كان مترفا غير محتاج ينعمه ويلاطفه ، ويخبرنا التوحيدى أنه لما تم ذلك عادت الحال ترف بالسلامة العامة ، والعافية التامة(٤٣) .

ويؤكد التوحيدى على لسان الوزير ابن سعدان أهمية العلم اذ يطالب الزيادة منه ويقول (ولكن الزيادة من العلم داعية الى الزيادة من العمل ، والزيادة من العمل جالبة الانتفاع بالعلم ، والانتفاع بالعلم دليل على سعادة الانسان ، وسعادة الانسان مقسومة على اقتباس العلم والتماس العمل ، حتى يكون بأحدهما زارعا وبالآخر حاصدا ، وبأحدهما تاجرا وبالآخر رابحا)(٤٤) .

ويعطى التوحيدى الموضوع بعده الدينى أيضا ، فيخاطب بذلك فى الوزير وترا حساسا ، كما أنه يؤكد على النظرة الدينية العميقة ، وذلك

---

(٤٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٠ .
(٤٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٠ — ٩١ .
(٤٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩١ .

بعرضه للرواية الأخرى وتدور حول السبب فى اهتمام بعض الصوفية بالسؤال عن الأحوال عندما اشتعلت الفتنة . فاذا كانت العامة تسأل عن الأخبار وأسرار الملوك وسياستها (لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة ، وسعة المال ، ودرور المنافع ، واتصال الجلب ، ونفاق السوق وتضاعف الربح)(٤٥) . فان الصوفية يسألون لعلمهم (ان كل ملك سوى ملك الله زائل ، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل)(٤٦) .

وهو بذلك يؤكد على البعد الدينى فى مفهومه السياسى ، اذ لا قيمة للملك الا اذا قام على أساس دينى ، والا اذا روعى فيه حق الله ، وبغير ذلك يصبح متهافتا ، وملكا عضوضا ، يؤذى صاحبه ، اذا لم يلتزم بالشريعة . أى ضرورة اقامة العدل . فيقول عن نظر الصوفية فى هذه الأحوال على لسان العامرى (فأما هذه الطائفة العارفة بالله ، العاملة لله ، فانها مولعة أيضا بحديث الأمراء ، والجبابرة ، والعظماء ، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم ، وجريان أحكامه عليهم ، ونفوذ مشيئته فى محابهم ومكارههم فى حال النعمة عليهم ، والانتقام منهم ، ألا ترونه قال جل ثناؤه « حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون »)(٤٧) .

ويؤكد التوحيدى على أهمية الشورى ومن ذلك ما يقصه فيقول (قال بعض الأوائل اجعل سرك الى واحد ، ومشورتك الى ألف)(٤٨) .

---

(٤٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٦٤ - ٩٥ .
(٤٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٥ .
(٤٧) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٩٥ . والآية ٤٤ من سورة الأنعام .
(٤٨) البصائر والذخائر : جـ ١ ، تحقيق أحمد أمين ، ص ٦٣ .

اخلاق الحاكم والوزير ، وصفاتهما

يتحدث التوحيدى عن أخلاق الحاكم (خليفة ـ وزير) وشخصيته وأهم الصفات الواجب توافرها فيه ، وما يجب أن يكون عليه من خلق ، وما يجب أن يتجنبه من رذائل تعيبه وتشينه وتنقص من صلاحيته لتحمل المسئولية ، وهو لا يأخذ بالمظهر الاجتماعى أو المادى مهما بلغ دليلا على الصلاحية · فلا نقاء الثوب ، ولا حمرة الوجه وفراهة الموكب ، له أى أثر أو قيمة فى الدلالة على صلاحية الرجل وانما يجب النظر الى (عرض الرجل كيف هو والى الشكر له كيف هو ، والى درهمه أين وجهه ، والى أين توجهه)(٤٩) ·

ومن لم تتوافر فيه هذه الأخلاق الكريمة ، من المعروف للناس والاهتمام بأحوالهم ، والسعى فى الخير لهم ، وجبر المنكسر منهم فلا يجب أن يعص الانسان ربه بحسن الظن به · ولابد لمن يستخلف على العباد من أن تختفى منه رذائل (كالظلم والتجديف ـ والخساسة ـ والجهل ـ وقلة الدين ـ وحب الفساد)(٥٠) · ويجب عدم مناصرة المسئول الجائر لأن من يناصره انما هو (أصم قد أسلمه الله من يده ، وألجاه الى الشيطان قرينه)(٥١) ·

وقد أكد التوحيدى على أن من يحكم لابد أن تتوافر فيه صفات ، مثل الكرم ، والصبر ، والجد ، والبذل ، والعطاء والتفقد لشئون الناس ، ولابد له أيضا من أن يطرح الحقد ولابد له من السهر على جماعته ، وكف السفاه ،

---

(٤٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٩ ·

(٥٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٨ ·

(٥١) مثالب الوزيرين : ص ١١٨ ·

وقضاء الحقوق ، وأيضا بعث المحبة فى القلوب(٥٢) • ويقول (وانما يخدم من انتصب خليفة لله بين عباده بالكرم ، والرحمة ، والتجاوز ، والصفح ، والجود ، والتأمل ، وصلة العيش ، وبذل الحيـــاة ، وما يصـــاب به روح الكفاية)(٥٣) •

وهو يوجه الى الوزير نصائحه وفيها تصـــوره للسلوك المحمود فى المسئول فيقول (وآخر ما أقول أيها الوزير : مر بالصدقات ، فانها مجلبة السلامات والكرامات ، مرفعـــة للمكاره والآفات ، واهجر الشراب ، وأدم النظر فى المصحف ، وافرغ الى الله فى الاستخارة ، والى الثقات بالاستشارة، ولا تبخل على نفسك برأى غيرك ، وان كان خاملا فى نفسك ، قليـــلا فى عينك ، فان الرأى كالدرة التى ربما وجدت فى الطريق وفى المزبلة ، وقل من فزع الى الله بالتوكل عليه ، والى الصديق بالاسـعاد منه ، الا أراه الله النجاح فى مسألته ، والقضاء لحاجته)(٥٤) •

ومن النص السابق نلاحظ التأكيد على :

١ ـ ضرورة الالتزام بالدين •

٢ ـ التأكيد على أهمية الشورى ، وأهمية الرأى الآخر واستشارة الثقاة أى أهل الخبرة والمعرفة لا أهـــل الثقة ، ودون نظر الى وضع اجتماعى أو اقتصادى لصاحب المشورة •

---

(٥٢) مثالب الوزيرين : ص ٦٥ •

(٥٣) مثالب الوزيرين : ص ١٥ •

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ •

الحاكم الفيلسوف والحاكم النبى

أشار التوحيدى الى أهمية العلم والأخلاق كصفات يجب توافرها فيمن يحكم ، ولكنه أيضا يشير الى أن أفضل الأمور لتطلب الدنيا أن يتفلسف الملوك ، وأن يملك الفلاسفة . فهو يحكي عن ديوجانيس وقد سئل (متى تطيب الدنيا ؟ قال : اذا تفلسف ملوكها وملك فلاسفتها)(٥٥) ، ولكن الوزير (ابن سعدان) يعترض على هذا الرأى لأكثر من سبب يقدمه ، ومن ذلك ضرورة تفرغ الفيلسوف .

هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الفيلسوف يرفض الدنيا ، بينما الملك يحتاج لمن يلتفت للدنيا وأهلها وسياستها ، وتدبير شئون الحكم ، ويعترض التوحيدى على هذه الحجج ، ويشرح رأيه الموافق لرأى يوجانيس ، وعنده أن هذا الموضوع قد بحث كثيرا ، وتعددت الآراء فيه ، وهناك الكثير من الكلام فى موضوع الامامة والخلافة ، وما يجرى مجرى النيابة عن صاحب الديانة ، وقد استندت الآراء الى أسانيد مختلفة وجمل متعددة ، ولكن جماله ما يقال فى الموضوع : (أن الناظر فى أحوال الناس ينبغى أن يكون قائما بأحكام الشريعة ، حاملا للصغير والكبير ، على طرائقها المعروفة لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة ، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة ، والملك مبعوث ، كما أن صاحب الدين مبعوث ، الا أن أحد البعثين

---

(٥٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ٣ ، ص ٣٢ .

أخفى من الآخر ، والثانى أشهر من الأول)(٥٦) • وربمـــا كان فى ذلك متأثرا بالفارابى •

وعندما يسأله الوزير عن مصدر قوله أن الملك مبعوث يجيب (قال الله عز وجل فى تنزيله « ان الله قد بعث لكم طالوت ملـكا » فعجب وقال كأنى لم أسمع بهذا قط)(٥٧) • وأعود الى أخلاق الحاكم مرة أخرى فهـو يؤكد على ما سبق من أهمية تفقد الحاكم لأمور رعيته والقيام بأعباء الحـكم طبقا لمـا شرعه الله ، وهو ينقد لذلك من انصرف عن القيام بأعبائه ، وتحمل مسئولية الحكم ، الى لهوه ، وشئونه الخاصة ، ممثلا فى الصاحب ابن عبـاد فيقول أنه مع ما فيه من استعلاء وغرور (لا يحصـــل شيئا من خراجهـا وعمارتها ، ولا ينظر فى مصلحتها ومفسدتها ، ولا يعرف المختلس منها ولا الضائع بين الناظرين فيها ، أعمال بائرة ، وبلاد غامرة ، وأموال محتجنة ، وطمع مستحكم ، وضعف غالب ، وعـدو راصـد ووقت فائت بالفرص ، وخوف مؤذن بسوء العاقبة ، وهـــو قاعد فى صدر مجلسه يقـول : قال شـــيخنا أبو علم وأبو هاشـــم ، تارة يتطلس ويتعمم ويتلحى ويـنـاظر العامة)(٥٨) • والغرور من أهم الرذائل التى يجب أن يبتعـــد عنهـــا المسئول ، فالغرور يفتح الباب الى النفاق • وهـــو يضرب أمثلة من سلوك الصاحب وغيره •

وكذلك العلم واحترام الفكر وأهله أمر مهم أن يوجد فى المسئول ، فقد غضب عليه الصاحب فأمر بجمع كتبه واحراقها وفيهـا (كتب الفراء والكسائى ، ومصاحف القرآن ، وأصول كثـــيرة من الفقه والكلام ، فلم

---

(٥٦) الامتاع والمؤانسة : ص ٣٠٣ •
(٥٧) مثالب الوزيرين : ص ١٠٠ – ١٠١ •
(٥٨) مثالب الوزيرين : ص

يميزها من كتب الأوائل ، وأمر بطرح النار فيها من غير تثبت لفرط جهله ، وشدة نزقه)(٥٩) ٠

وهذا الفعل يظهر فيه سخف وغباء المستبد ، ولذلك يتعجب التوحيدى متسائلا (أفهذا يا قوم من سيرة أهل الدين أو أخلاق ذوى الرئاسة)(٦٠) ٠

والتوحيدى يرى أن السلطة تلعب بالعقول والنفوس الضعيفة ، وذلك اذا غاب النقد والمواجهة للحاكم وتخطئته ، وارشاده ، ولغياب هذا كله عن الصاحب ، ولأنه لم يجد من يواجهه فقد دخله الغرور بكل ما يؤدى اليه من ضعف مكانة الحاكم والسخرية منه والزراية عليه حتى ممن ينافقه ، وذلك لا يفعله الا الهوج الضغام الذين يجوبون الأرض ، ومهمتهم تملق أصحاب السلطة ، حتى اذا دخلوا عليهم (أو اذا كتبوا بلغة عصرنا) قالوا (فعل مولانا كان مولانا ، وما رأينا مثل مولانا)(٦١) ٠ ولهذا أثره عند من لا يتوافر فيه ما سبق من صفات ، من الحكام ، وفى الدولة التى تغيب فيها المرافعة ٠ ومثل هذا المستبد المغرور اذا سمع هذا وأشباهه مال وسال وترجرج وذاب ، وأعطى عليه وجاد(٦٢) ، وفى مثل هذه الدولة حيث تغيب الرقابة والمواجهة للحاكم قد تقلب المفاهيم ٠ فابن العميد قد ألف كتابا أسماه (الخلق والخلق) ، وتحول الكتاب الى عمل هام وعظيم لمجرد نسبته الى الوزير ٠ (ولم يكن الكتاب بذاك ، ولكن جعص الرؤساء خبيص ، وصنان الأغنياء ند ، وخنفساء أصحاب الدولة رامسنة)(٦٣) ٠

---

(٥٩) مثالب الوزيرين : ص ١٢٦ ٠

(٦٠) مثالب الوزيرين : ص ١٢٦ ٠

(٦١) مثالب الوزيرين : ص ١١٢ - ١١٣ ٠

(٦٢) مثالب الوزيرين : ص ١١٣ ٠

(٦٣) مثالب الوزيرين : ص ٤١٧ - ٤١٨ ٠

ويرفض التوحيدى تعالى الحـاكم بالتالى على الرعية واحتقـارهم(٦٤) وكل أبهة الحكم والملك والمـال لا تساوى هذه الرذائل ، فهذه الصفات (أعظم من جميع ما أعطيـه من المـال الـكثير والمرتبة العالية ومن الخيل المسومة ، ومن الدور والقصور ، وما فيها من العين الحور والخزائن والذخائر والفضة والذهب والجواهر والخدم والعبيد) .

والنقد ضرورة أيضا لتجنب هذا الخلق فى الحـاكم ، ولذلك يقول عن ابن العميد (والذى غلطه فى نفسه وحمله على الاعجاب بفضله ، والاستبداد برأيه انه لم يجبه قط بتخطئة ، ولا قوبل بتسوئة ، ولا قيـل له : أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت ، لأنه نشأ على أن يقال : أصـــاب سيدنا ، وصدق مولانا ، ولله دره ، ولله بلاؤه ، ما رأينا مثله ، ولا سمعنا من يقاربه)(٦٥) . ومع كل ما يقـال عن الوزير فانه لا يغر التوحيـدى . ولذلك يقول (لو جرت الأمور على موضوع الرأى ، وقضية العقـل لـكان معلما فى مصطبة على شارع أو فى دار)(٦٦) .

وقد وضع التوحيدي تصورا لمـا يجب أن يكون عليه الحاكم فى ضوء ظروف عصره ، وأن الرئاسة هى (أن يكون باب الرئيس مفتوحا ، ومجلسه مغشيا ، وخيره مدركا ، واحسانه فائضا ، ووجهه مبسوطا ، وكنفه مزورا ، وخادمه مؤدبا ، وحاجبه كريما ، وبوابه رفيقا ، ودرهمه مبذولا ، وخبزه مأكولا ، وجاهه معرضا ، وتذكرته مسودة بالصلات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج)(٦٧) .

---

(٦٤) مثالب الوزيرين : ص ١٩٥ .
(٦٥) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٥٨ .
(٦٦) الامتاع والمؤانسة : جـ ١ ، ص ٤٠ .
(٦٧) مثالب الوزيرين : ص ٢١٤ .

ولابد للحاكم من تكامل العقل ، والخلق ، فاذا كان العقل ودخل عليه شيء من الرذائل كالبخل أضاع ما اكتسبه صاحبه من عقـــل ، وان كان السخاء ولا عقل أضاع الحمق فضل السخاء(٦٨) .

كما لابد لصاحب الرئاسة أن يجتمع فيه نوعان من الخصـــال خصال مطبوعة ، وخصال مكتسبة من أصـحابها بالمجالسـة والسـماع والقراءة والتقبل(٦٩) .

---

(٦٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٨ .

(٦٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٨ .

ضرورة النقد السياسي

أكد التوحيدي على ضرورة النقد السياسي ، وحتى في صورة الثلب ، ومواجهة الحاكم بكل أخطائه لتصويب سلوكه ، وسياسته تجاه الرعية ، وكما سبق اعتبر أن أخص خصوصيات الحاكم هي من شأن الرعية أيضا ، للأسباب التي سبق عرضهـا ، وقد بالغ التوحيدى واعتبر الثلب حقـا للرعية ، ولم يجد فيه عيبا ، ومر قوله على لسان الوزير ان الرعية لا تشكو الا من ظلم لحق بها ، فالثلب لا مخالفة فيه للأخلاق ، وهو جائز ، وخاصة في حق الشخصيات العامة ، فان قال قائل ان فى هذا مخالفة ، أو أنه ليس من أخلاق أهل الحكمة ، فقد أخطأ بل ان مثل هذا انما (رأى جانب البائس المحروم ألين ، وعدل المنتجع المظلوم أهون ، وزجر المتلذذ بما يبثه ويستريح به أسهل ، فأقبل عليه واعظا ، وأعرض عن ظالمه محابيا)(٧٠) ٠

وقد بالغ التوحيدى فى استعمال هذا الحق لدرجة قد تجعله موضـع مؤاخذة طبقا لقانون العقوبات في عصرنا الحالى ولكن التوحيدى يدافع عن نفسه ورأيه ويقدم دفوعه أو حججه في هذا من أكثر من زاوية :

اولا : ان ذم المسيء ومدح المحسن عـادة جـارية ، فاذا لم يكن عـلى الانسان لوم في مدح المحسن اليه ، فكذلك لا عليه فى ذم المسيء اليه(٧١) ٠

ثانيا : أن هذا أمر يحدث على مر التاريخ فقد ذم الجاحظ فى رسالة له وهو واحد الدنيا أخلاق محمد بن الجهم ، ومدح أخلاق ابن أبى دؤاد ، وقد بالغ الجاحظ فى مدحه وذمه ٠

---

(٧٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٨ ٠

(٧١) مثالب الوزيرين : ص ٣١ — ٣٢ ٠

ثالثا : وهي الحجة الدينية من القرآن والسنة . فيسأل :

(ولم صنف الناس المناقب ، والمثالب ، ولم نشروا أحاديث الكرام واللئام ؟ وكثير من الناس - عافاك الله - لا غيبة لهم ، أو فى غيبتهم أجر ، وقد وقع فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم : « اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس » وحدثنا برهان الصوفى قال : ذم بشر الحافى بخيلا ثم قال : ان البخيل لا غيبة له ، قيل : وكيف ؟ قال لقول الرسول صلى الله عليه وسلم يا بنى سلمة من سيدكم ؟ قالوا : الجد بن قيس على بخل فيه . قال : فأى داء أدوى من البخل ؟ فذكره وليس هو بالحضرة)(٧٢) .

والله سبحانه وتعالى يحمد ويذم فقد قال تعالى (نعم العبد انه أواب) وقال فى آخر (انه كان صادق الوعد) وفى وصف آخر عند سخطه عليه وكراهته لما كان منه قال (هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم . عتل بعد ذلك زنيم) وهو يعلق على هذا بقوله (وهذا فوق ما يقول مخلوق فى مخلوق)(٧٣) .

وهو ينسب لأبى سعيد السيرافى نفس الرأى أيضا فقد قال (وقد أثنى الله على واحد ولعن آخر ... وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدمه من الأنبياء والمرسلين ، والأولياء المخلصين ، وعلى هذا فورق السلف الطاهر ، والصحابة العلية ، وهم القدوة والعمد . فمن ذا يزرى على هذا المذهب اذا خرج القول فيه مقصودا بالحجة ، ممدودا بالمعذرة ، متعودا بالنصفة)(٧٤) .

---

(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ٣٢ - ٣٣ .

(٧٣) مثالب الوزيرين : ص ٤٨ .

(٧٤) مثالب الوزيرين : ص ٤٨ .

وقد ظهر فى النص السابق أكثر من شرط لذلك مثل انه لابد من الحجة أو الدليل مع القول ، والانصاف في الحكم ، أو كما يقول ان المدار كله (على الصدق فى القول ، وعلى تقدير الحق فى القصد ، وقصد الصواب عند اشتباه الرأى وغلبة الهوى)(٧٥) ٠

ومع هذا فلا يجد مفكرنا معنى لكلام المتشدقين الذين أشكل عليهم هذا المذهب ، فمدحوا الصمت ، وكرهوا الكلام ، اذ رأوا قليل الكلام فضل ، وكثيره هجر ، وذلك لأن الأمر اختلط عليهم لجهلهم اذ (متى كان ذكر المهتوك حراما ، والتشنيع على الفاسق منكرا)(٧٦) ٠ ولابد من الموازنة والمكايلة ومعرفة الفرق بين المكاشفة والمجاملة ٠

والخلاصة ان القرآن يؤيد ذلك ، واذا كان الجزاء قد أخذ الى الدار الآخرة ، الا أن بعضه قد عجل به فى الدنيا ، بدليل قوله تعالى (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم)(٧٧) ٠

---

(٧٥) مثالب الوزيرين : ص ٥٢ ٠
(٧٦) مثالب الوزيرين : ص ٤٩ ٠
(٧٧) سورة المائدة : الآية ٣٣ ٠